



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL

FACULTAD DE BELLAS ARTES
LICENCIATURA EN ARTES VISUALES

ACTA DE APROBACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

Los profesores abajo firmantes, constituidos como Jurado Calificador para presenciar y evaluar la sustentación del Trabajo de Grado titulado:

Cultura viva, educación y representación visual

Presentado por el (la, los, las) estudiantes (s): Ismael Conchucala

Consideramos que dicho trabajo cumple con los requisitos y condiciones necesarios para su aprobación por las siguientes razones:

1. Construye un proceso de concientización y memoria en la población
Uchula a través de una práctica artística con la comunidad Ashintukva.
2. Se emplea una metodología pertinente con su problema de investi-
gación en el logro de la problematización de dinámicas pedagógicas.
3. Aporta a la educación artística ^{visual} a través de una práctica
pedagógica, que será un primer referente para las prácticas artísticas
en comunidades indígenas.

	NOMBRE	FIRMA	NOTA
Jurado 1- lector	Alexandro Baldoñ Bonari		4.5
Jurado 2- lector	Daniel Pinzón Lizcano		4.5
Jurado 3- asesor	Carlos Fino		4.5
Jurado 4 - asesor			

CALIFICACIÓN FINAL (Promedio aritmético): 45

DISTINCIONES _____

Fecha: 17 de Junio 2015



ISMAEL CONCHACALA GIL

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

FACULTAD DE BELLAS ARTES

LICENCIATURA EN ARTES VISUALES

BOGOTÁ D.C., 2015

**Construcciones identitaria en el ser Wiwa: Autorreflexiones a través de la pedagogía
visual en el internado Wiwa en el contexto de la educación propia.**

**Wiwa nanegaru bima identidad nekunakuaga: Nawimba mundzi zhishizha
camarambangui atua shi unkundzia nekanka internado Atshintukuaka nawinzhe
nazhi shi dzinzhiakundziyeku.**

ISMAEL CONCHACALA GIL

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

FACULTAD DE BELLAS ARTES

LICENCIATURA EN ARTES VISUALES

BOGOTÁ D.C., 2015

**Construcciones identitaria en el ser Wiwa: Autorreflexiones a través de la pedagogía
visual en el internado Wiwa en el contexto de la educación propia.**

**Wiwa nanegaru bima identidad nekunakuaga: Nawimba mundzi zhishizha
camarambangui atua shi unkundzia nekanka internado Atshintukuaka nawinzhe
nazhi shi dzinzhiakundziyeku.**

Trabajo de Grado

Presentado como requisito para optar al título de

Licenciado en Artes visuales

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Bellas Artes

Presentado por:

Ismael Conchacala Gil

Dirigida por:

Elkin Idarraga, Asesor disciplinar

Diego Germán Romero Bonilla, Asesor metodológico

Semestre I, 2015

1. Información General	
Tipo de documento	TRABAJO DE GRADO
Acceso al documento	UNIVERSIDAD PEDAGOGICA NACIONAL. BIBLIOTECA FACULTAD DE BELLAS ARTES
Título del documento	Construcciones identitaria en el ser Wiwa: Autorreflexiones a través de la pedagogía visual en el internado Wiwa en el contexto de la educación propia.
Autor(es)	Conchacala Gil, Ismael
Director	Fino, Carlos
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2015. 289 p.
Unidad Patrocinante	UNIVERSIDAD PEDAGOGICA NACIONAL. UPN
Palabras Claves	Identidad, educación Wiwa, audiovisual

2. Descripción
Trabajo de grado que se propone nace mediante una intervención en el Colegio Internado Atshintukua, Sierra Nevada de Santa Marta, mediante una Taller de Video para reflexionar sobre las distinta miradas sobre el Wiwa, en el contexto de la Educación propia indígena, por ende se encuentra desarrollándose un modelo educativo Wiwa llamado Shama Zhigui (dialogar conocimiento), lo cual tiene un enfoque hacia el rescate de la cultura y la identidad Wiwa. Ante esta iniciativa se aborda las problemáticas entre niños tradicionales y los niños provenientes de las zonas urbanas, quienes el internado los acogen para fortalecer su identidad como indígena y Wiwa. Por lo dicho el taller y el proceso escritural de este trabajo fue dar el lugar de enunciación a los estudiantes sobre sus concepciones sobre el Wiwa ante una educación que busca homogenizar según los imaginarios colectivos del ser indígena en el contexto Wiwa. Los videos realizados por los estudiantes son clasificados, analizado y transcrita en este trabajo tratando de responder: De qué manera, mediante un método de uso de la cámara, puedo evidenciar las diferentes miradas del ser Wiwa en los estudiantes del Internado Atshintukua?

3. Fuentes
Álvarez, J. (Dirección). (2011). <i>Los hijos de la tierra</i> [Película]. Arango, R., & Sánchez, E. (1997). <i>Los pueblos indígenas de Colombia</i>. Bogotá: DNP. Ardevol, E. (2006). <i>La búsqueda de una mirada de antropología visual y cine etnográfico</i>. Barcelona: UOC. CONTCEPI. (Junio de 2013). <i>Perfil del Sistema Educativo Indígena Propio - S.E.I.P.</i> Bogotá. Correa, H. (2001). La construcción de la política de participación social con los pueblos indígenas en la conservación y en el manejo de las áreas

García, M. (2001). El video como herramienta de investigación. Una propuesta metodológica para la formación de profesionales en Comunicación. *Enlaces: revista del CES Felipe II*(13), 3-4.

Mateus, A. (2013). *El indígena en el cine y el audiovisual colombianos: imágenes y conflictos*. Medellín: La Carreta.

Mora, D. (2012). Diálogo y transferencia dialéctica de saberes/conocimientos. *Integra educativa*, 5(3).

Munarriz, B. (1992). Técnicas y métodos en investigación cualitativa. En P. Abalde, & C. Muñoz, *Metodología educativa I. Jornadas de Metodología de Investigación Educativa*. Universidade (págs. 101-11). España: Universidad da Coruña.

Nahmad, A. (2007). Las representaciones indígenas y la pugna por las imágenes. México y Bolivia a través del cine y el video. *Latinoamérica*, 2(45), 105-130.

OWYBT. (2012). *Metodologías para la implementación y prácticas pedagógicas de áreas propias de modelo Shana zhigui*. Santa Marta: Ministerio de Educación Nacional.

Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca.

Sandoval, E., & Baeza, M. (2004). *Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades*. Sinaloa: El Caracol.

Trillos, M., Reichel-Dolmatoff, G., & Ortiz, C. (1989). *Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad de los Andes.

4. Contenidos

En este trabajo de grado se aborda desde una descripción general de la cultura y la Educación Wiwa, seguidamente se encontrara una generalización sobre la teoría de la cultura “Cultura tuka”. Teniendo en cuenta que la investigación aborda los medios audiovisuales y la representación del indígena Wiwa en el video y cine se encontrará un acercamiento la representación de los Wiwa en los medios audiovisuales donde se titula “Atuama”.

Luego de unas conclusiones previas se encontrará la Metodología de la investigación en la que se hace un acercamiento sobre el proceso del Taller en Atshintukua, la Cámara para documentar.

Finalmente se hallará análisis donde surgieron las siguientes categorías: Nawinzhe cultura (‘Nuestra cultura’), “Nawi Wiwa, mawi ni kimanunkui” (‘Somos Wiwa, ¿y ustedes que son?’), Ra iyangui narugashka undua (‘Soy el mismo, pero otro’), “Nawi Wiwa, nunkurrashka inzhina nawinzhe duma unktuuarra” (‘Somos Wiwa y, ¿cómo cuidaremos lo nuestro?’), Bima Nawinzhe shi unkundziama (‘¿Cuál es la forma de enseñarnos lo propio?’), Atuama (‘Modos de vernos unos a otros’), Nezhitua nun nawingui atushisha (La forma en que nos ven y como nos mostramos), Gegerga zhana nanakuaga (‘Tenemos que ser de la Sierra’), La cámara subjetiva como un vestigio de la narración oral de los Wiwa, La indagación mediante la cámara como una herramienta pedagógica para reflexionar sobre la cultura Wiwa.

Finalmente las conclusiones breves y como anexos se hallaran los siguientes: Glosarios, Imágenes de Clips, imágenes del taller. Además este trabajo viene con un documental llamado Atuama.

5. Metodología

Esta investigación fue cualitativa ya que se pretendía reflejar algunos rasgos de la cultura Wiwa en el contexto de la Educación. La intervención de carácter etnográfico no consistió en ser estricto en todos sus instrumentos de recolección de datos, ya que conociendo mi comunidad pretendía más bien propiciar espacios donde los estudiantes podían enunciar mediante la cámara como una herramienta para la recolección de datos. El proceso etnográfico se entenderá poner en formalidades académicas.

Inicialmente se ofreció un taller dando un acercamiento al lenguaje audiovisual, pero los estudiantes tenían la libertad de usar la cámara de la forma que ellos querían emplearla, los videos clips realizados por ellos en las noches se hacía selección. Luego los videos clips fueron categorizados por su contenido y luego se hizo el análisis de cada clip.

6. Conclusiones

-Que el sistema educativo Shama Zhigui, tomando como base el Sistema Educativo Indígena (SEIP), política del fortalecimiento de la cultura desde la apuesta educativa Estatal y Wiwa, copia estructuras meramente occidentales, como Internado Atshintukua, quien implemente las dinámicas de la educación occidental tradicional para indigenizar a los que no caben dentro del imaginario del ser Wiwa.

-Los medios audiovisuales no es solo para hablar de la tragedia de los indígenas, ni solo para hacer evidencia de su cosmogonía o su forma de vida idealizada, ya que ambas miradas suelen buscar audiencia externa, por lo que no se ha pensado una producción audiovisual para Wiwa que además permita indagar estéticas del lenguaje audiovisual de acuerdo al contexto.

Por ellos medios audiovisuales debe jugar un papel fundamental en el proceso de fortalecimiento o revitalización cultural ya que permite un dialogo horizontal entre los distintos, también permite acercarse a los ancianos, mujeres, niños mestizos.

Elaborado por:	Ismael Conchacala Gil
Revisado por:	Carlos Fino

Fecha de elaboración del Resumen:	18	06	2015
--	----	----	------

MUKUKA

Iwandzia ya shka nukuragan nawingui nuyashe, nawi zha atunukura kua inzhina nekinzhanunuka, awawinkandziamke zhunashka , ima zhisaka zhinzhoma go augarru, ya ingui video tuka Atshintukuaka shi zhakundzia ukugashka ingui zhishizha ingui nawi shka nunkura inzhina azhi azhi nana nunkura guaka awega. Ime nunkura guaka awegaruru, zhinzho shindzinukandzinamba camara kakangieka, uzhiwun raga ingui iyambangui asheshisha awega, ukuashka ingui iya iya shindzi mundziru ingui nawingui zhimashe awega, nawi shi unkundzianukura tuka.

Aweningua nawinzhe kanguma, Colombiamba, ingui shkanzhe zhinzhoma zhiguiamaru bimim kunzhanekadzinga zhigaguiyanpana ukambamundzi, iyaru “Shkanzhe shi unkundziama” ya (SEIP) imaru minsha Etnoeducacion akime kunzhanekuni uyame tshijintshunuka, awekima ya imaga guagaye ya nawi Wiwagangua, Shama Zhigui jintshampana. Memeru nawinzhe kua ya nawi nekunzhakutsha uka aguni jintsha, anzhakutsha awega. Ime nawinzhe nekura zhiguangurashka, ingui nawiga shi unkundziankuramba suntalunzhengui go, aweningua suntalumbulu neka awanka shka awupanega, ime nankuame kima Internado Atshintukuamba ima inguna zhiguiya awega eku nayanaruga.

Bungingumandzina: Wiwa, nawinzhe-cultura, nawinzhe-identidad, shi-unkundziama, atuama.

RESUMEN

El indígena está acostumbrado a reflexionar y cuestionar los fenómenos que acontecen en su cultura con base en múltiples opiniones externas. Por tanto, en esta investigación pretendo evidenciar las distintas miradas del ser Wiwa a partir de la apropiación de la cámara por parte de algunos estudiantes indígenas del Colegio-Internado Atshintukua mediante la experiencia

del taller como un instrumento de recolección de datos de tipo cualitativo y a la vez, como una herramienta pedagógica que nos permite hablar sobre nuestra realidad social en un escenario educativo.

En la actualidad, Colombia desarrolla una nueva política educativa para la población indígena; el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP), se gesta como una respuesta ante las falencias presentadas en la propuesta de Etnoeducación. Por esta razón, los Wiwa han empezado a construir un sistema educativo pensado desde su propia cultura. Se conoce como ‘Shama Zhigui’ (en español, ‘dialogar el conocimiento’) y tiene como propósito fortalecer la identidad Wiwa que se ha visto afectada por múltiples cambios a lo largo de la historia.

Sin embargo, las tensiones surgen cuando se impone una estructura educativa semejante a la occidental, pero con un objetivo opuesto: indigenizar a los Wiwa que se han asimilado a la cultura ‘suntalu’ (occidental). Por tanto, el internado Atshintukua es de vital importancia para entender los fenómenos de la cultura y la identidad Wiwa en el contexto de la educación.

Palabras claves: Wiwa, Educación, Cultura, Identidad, Representación visual.

ABSTRACT

Normally, the Indian reflects and questions phenomena regarding his culture based on multiple outside opinions. Therefore, this research aims to show different perspectives on being Wiwa through the camera use by some indigenous students from Atshintukua Boarding School. The workshop experience was chosen as a qualitative data collection instrument and a pedagogical tool as well. It allows us to talk about our social reality into an educational setting.

Nowadays, Colombia is developing a new educational policy for the indigenous population:

Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP). It emerged in response to the weaknesses of the previous model: Ethnic Education. For this reason, Wiwa people have started the design and implementation of an educational system for their own culture. It's called 'Shama Zhigui' ('Dialoging Knowledge'). It's intended to strengthen Wiwa identity, which has been significantly affected by several changes throughout time.

However, tensions emerge when a Western-like educational structure is imposed with an opposite objective: indigenize Wiwa individuals who have been assimilated to 'suntalu' culture (Western culture). Therefore, Atshintukua Boarding School is critical to question Wiwa culture and identity.

Key Words: Wiwa, Education, Culture, Identity, Visual Representation.

DEDICATORIA

Ima zhinzhoma gonarugaru rashbunguma, Ale, minsha, una tuka zen zhiguazhi gonaruga. Awenigua nanzhe kangumarga nayuwanshka na bua santalu name ime atuama kua zhiguangura unkatuakua kunzhananka name. Awenigua jinunwanye santaluye awanshka ingui ingui Wiwaye kuanwanye.

Dedico este trabajo a mi hija Alen, quien estuvo presente desde que comencé esta investigación. Sobre todo, porque tendrá que enfrentarse como mestiza a diversas situaciones cuando vuelva a su tierra. Además, porque siento un profundo deseo de que aprenda a mediar y a vivir como Wiwa y como Santalu.

AGRADECIMIENTOS

Mengui ranzhe sewa Karol, ima gawi nukugashka, nukuso gunukuanka, zen nazhiguantshi nukuanka name, ranzhe abu bin nayangua Wiwaye kuangaye guama nugui nujintshaka tuka. Memengui ranzhe kawa Carolina nagonekanka tuka, aweningua aguma dugandzinanzhe gawa shi nukundzinka tuka. Memengui Universidad pedagógica, agamaru kungui nunkanzhe Ade zen zhiguarun.

Agradezco a mi esposa Karol, por la relación interracial que vivimos y porque me acompañó durante el proceso, dándome su apoyo.

A mi madre, quien siempre me recordó que tenía que seguir siendo Wiwa donde quiera que estuviera.

De igual manera, a Carolina, quien me ha ayudado en este proceso, enseñándome a escribir en mi tercera lengua.

Y a la Universidad Pedagógica, por apoyarme en mi formación profesional.

Sobre todo, un agradecimiento profundo a Dios.

CONTENIDO

ÍNDICE DE TABLAS.....	15
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES.....	16
1. INTRODUCCIÓN	17
1.1. Planteamiento del problema	18
1.2. Justificación.....	20
1.3. Objetivos	22
1.3.1. General	22
1.3.2. Específicos	22
2. MARCO REFERENCIAL Y CONCEPTUAL	23
2.1. Caracterización del contexto	23
2.1.1. Ubicación y poblamiento	23
2.1.2. Reseña etnohistórica.....	26
2.1.3. Organización sociopolítica.....	27
2.1.4. Vivienda y desplazamiento	28
2.1.5. Estructura familiar.....	29
2.1.6. Situación lingüística e interétnica.....	30
2.1.7. Conflicto armado.....	30
2.1.8. Población Atshintukua	31
2.2 Sistema educativo	33
2.3 Los Wiwa a través del campo audiovisual	37
2.4 Cultura taka (‘Sobre la cultura’)	41
3. METODOLOGÍA	52
3.1 Tipo y técnica de investigación.....	53
3.2 Taller de Video	56
3.3 Antecedente de la cámara en mano	60
4. ANÁLISIS DE DATOS.....	62
4.1 Nawinzhe cultura (‘Nuestra cultura’)	62
4.1.1 “Nawi Wiwa, mawi ni kimanunkui” (‘Somos Wiwa, ¿y ustedes que son?’).....	62

4.1.2	“Ra iyangui narugashka undua” (‘Soy el mismo, pero otro’)	67
4.2	“Nawi Wiwa, nunkurrashka inzhina nawinzhe duma unkutuarra” (‘Somos Wiwa y, ¿cómo cuidaremos lo nuestro?’)	70
4.2.1	Bima Nawinzhe shi unkundziama (‘¿Cuál es la forma de enseñarnos lo propio?’)	71
4.3	Atuama (‘Modos de vernos unos a otros’)	77
4.3.1	Nezhitua nūn nawingui atushisha (La forma en que nos ven y como nos mostramos)	78
4.3.2	Gegerga zhana nanakuaga (‘Tenemos que ser de la Sierra’)	81
4.3.3	La cámara subjetiva como un vestigio de la narración oral de los Wiwa	83
4.3.4	La indagación mediante la cámara como una herramienta pedagógica para reflexionar sobre la cultura Wiwa	87
1.	CONCLUSIONES	89
2.	GLOSARIO	95
7.	BIBLIOGRAFÍA	98

Anexos

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Índice de población Wiwa, según Censo de 2005 (Ministerio del Interior, s.f.).... 25

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Municipios con presencia del pueblo Wiwa.....	24
Ilustración 2. Casas tradicionales Wiwa.....	28
Ilustración 3. Localización general del resguardo indígena Wiwa Atshintukua	32
Ilustración 4. Estructura organizacional del sistema educativo Wiwa (OWYBT, 2012).....	36
Ilustración 5. El Wiwa Mestizo y Tradicional bajo el lente de la cámara.	56
Ilustración 6. Poporo	64
Ilustración 7. Mujer Wiwa tradicional.....	66
Ilustración 8. Niña mestiza Wiwa	69
Ilustración 9. Ropa Tradicional	75
Ilustración 10. Indígena	78
Ilustración 11. Ejercicio de grabación	83
Ilustración 12. Disposición al diálogo entre los Wiwa.....	84
Ilustración 13. Niños extrayendo fique.....	91

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende ser un aporte a mi comunidad respecto a los procesos de elaboración y seguimiento al proyecto de “educación propia”, el cual tiene una clara orientación hacia la permanencia y el autoreconocimiento.

El Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) es la instancia encargada de la política educativa cuya responsabilidad es “responder a las necesidades actuales de los indígenas en Colombia, estableciendo autonomía y desarrollo educativo a favor de la pervivencia” (CONTCEPI, 2013) en medio de una sociedad dominante (occidental) que invisibiliza y visibiliza según su conveniencia.

En este marco, el modelo Shama Zhigui (en español, ‘dialogar el conocimiento’) formulado por la comunidad Wiwa, a la que pertenezco, se ha planteado como una propuesta de educación propia. Este modelo se ha aplicado en el Colegio-Internado Atshintukua, ubicado en el corregimiento de San Juan del Cesar (La Guajira). En esta institución, convive una comunidad que se caracteriza por ser muy diversa¹ que en primera instancia nos referimos a los Wiwa mestizos y tradicionales. Por esta razón, es un espacio muy propicio para la discusión sobre los fenómenos de permanencia y cambio, y las tensiones que esto genera en el entorno educativo y entre sus miembros.

Fue en esta institución en la que decidí realizar mi investigación. Quise indagar acerca de las distintas miradas sobre el ser Wiwa a fin de comprender las dinámicas culturales y

¹ Entiendo diverso como una comunidad heterogénea, es decir en donde conviven Wiwa tradicionales y otros con diferentes grados de mestizajes (ver en el glosario mestizo y tradicional).

educativas mediante la creación de espacios de indagación por parte de algunos estudiantes, haciendo uso de la pedagogía visual.

En el presente trabajo, veremos que la incursión de la cámara como una herramienta de la pedagogía visual nos permite acercarnos entre “los otros”, me refiero entre las diversas formas del ser Wiwa, especialmente con la población educativa. También haremos un acercamiento a las formas de vernos a través del dispositivo conocido como la cámara ya que este permite el dialogo sobre nuestra cultura. Posteriormente los videos realizados por los estudiantes será un insumo para hacer el debido análisis y tener una conclusión mediante las observaciones que se haga con el material filmico.

1.1. Planteamiento del problema

La inquietud sobre el tema nace a partir de una experiencia vivida durante la implementación de la política de Etnoeducación, cuyo objetivo se basaba en la preocupación por la identidad indígena y la preservación. Las nuevas políticas de educación indígena está fundamentada hacia el mismo horizonte como el SEIP. Por consiguiente el ser indígena se debate desde el contexto de la educación indígena, por ellos lo Wiwa avanza un proyecto educativo como Shama Zhigui (SZ) donde busca responder la actualidad de los Wiwa y hacia una meta de revitalización, teniendo como escenario la institución educativa, en este caso Atshintukua. Aunque ha pasado los años, en medio de tantos cambios y donde se está considerando la etnia Wiwa como la pérdida gradual de nuestra autenticidad como indígena, la institución educativa con su proyecto SZ aparece como un escenario para fortalecer nuestra cultura e identidad y de esta manera asegurarnos que con esto se tendrá como objetivo la permanecía y la preservación de rasgos de nuestros ancestros. No

obstante, las producciones audiovisuales juegan un papel muy importante cuando nos referimos la manera como nos ven o nos vemos, lo cual consta de un idealismo (ecologistas, espirituales, cultura ancestral) y victimizados (violentados, colonizados, perdida cultural).

En ese sentido y siendo Wiwa, la presente investigación nace bajo la necesidad de responder las inquietudes que me ha surgido sobre el modelo de educación que revitaliza y su papel en la sociedad Wiwa, en la condición diverso, como había mencionado, de igual manera entender los discursos que genera en entorno a la cámara como una pedagogía visual donde se expresan y se hace visible “yo mismo, entre nosotros y los otros”, siendo que la mirada idealista no es la única forma para hablar de nuestra identidad.

Todo lo mencionado nos lleva a reflexionar sobre el papel que cumple el Internado Atshintukua, quien se ha apropiado de los discurso de la política educativa para indígena y luego como los estudiantes replican el discurso de nawinzhe (lo nuestro), en busca de lo auténtico, lo vemos cuando en la propuesta de SZ se enfocan en el tema de la identidad construida desde lo ancestral, que lo pasado debe ser retomado para legitimar nuestro ser homogéneo(religión, vestimenta, económico etc.) sin tomar en cuenta algunos aspectos desde la individualidad y la condición social que diversifica.

Recordando una frase que escuché en una convención, mientras se desarrollaba un debate sobre el alfabeto Wiwa, en Atshintukua. Un Wiwa preguntó: “¿qué es ser Wiwa?”. Como investigador pensaría que es válido anexar la pregunta: ¿Qué me hace ser Wiwa? Dado los anexos la pregunta investigativa sería: **¿De qué manera, mediante un método de uso de la cámara, puedo evidenciar las diferentes miradas del ser Wiwa en los estudiantes del Internado Atshintukua?**

En palabras más concretas, es evidenciar las construcciones identitarias en torno al ser Wiwa, en estudiantes del colegio Atshintukua, mediante la apropiación de la cámara, para generar formas de vernos y reflexión sobre las diversas miradas del ser Wiwa.

Por lo anterior, la presente investigación pretende indagar sobre las construcciones identitarias respecto al ser Wiwa por parte de los estudiantes del colegio Atshintukua (Corregimiento de San Juan del Cesar, Guajira), como una apuesta hacia una pedagogía visual, proyecto ejecutado durante el taller de video realizado el mes del 22 de abril al 2 de mayo de 2014.

1.2. Justificación

La presente investigación nace por la necesidad de responder a las múltiples inquietudes que me han surgido respecto a mi cultura, al papel que cumple la educación entre nosotros y a la manera en que se replican ciertos discursos entre los estudiantes, altamente orientados al tema de la identidad colectiva, sin tomar en cuenta las perspectivas individuales y la diversidad que hay.

Es probable que en este trabajo investigativo, algunos Wiwa y santalu (con este término nos referimos a los occidentales, incluyendo campesinos, colonos, gente de la ciudad, etc.) se sorprendan al encontrar una postura crítica sobre los procesos de fortalecimiento de la cultura Wiwa, al leer sobre las resistencias que se generan alrededor de la construcción del modelo educativo Shama Zhigui. Uno de los objetivos es que, al compartir la experiencia, se haga visible la voz de diferentes personas que integran a la comunidad y que “no caben” en el imaginario generalizado del indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta.

También es un ejercicio en el que un hombre Wiwa habla de y para su cultura, ya que tradicionalmente las voces autorizadas en el campo académico siempre han sido personas ajenas. Esta vez no se trata de un antropólogo occidental autorizado para hablar ni de un realizador que trata de exotizar o idealizar al indígena. La metodología de trabajo propuesta permite un diálogo horizontal entre nosotros.

Por último, mi experiencia como educador en artes visual me permite desarrollar nuevas estrategias pedagógicas y un pretexto para incursionar las artes visuales a mi etnia, deseando que este proceso nos lleve a encontrar nuevas formas narrativas y estéticas en el quehacer de esta disciplina, y que podamos convertirla en una herramienta para dialogar sobre los temas que nos compete en nuestra sociedad, en especial en el escenario educativo.

Es evidente que se han elaborado diversas investigaciones y trabajo de grado sobre los indígenas en Colombia, sin embargo son pocos los profesionales indígenas que han realizado sus propias tesis en artes visuales con una orientación hacia su comunidad, al menos entre los Wiwa. Por tanto, considero que el presente trabajo es significativo para la Licenciatura en Artes Visuales de la Universidad Pedagógica Nacional, pues puede generar nuevas perspectivas indígenas para entender un poco mejor nuestra realidad en los campos educativo y formas de vernos en los medios audiovisuales al ofrecer propuestas alternativas de investigación y un diálogo respetuoso entre las artes y algunos aspectos culturales.

1.3. Objetivos

1.3.1. General

Reflexionar sobre las construcciones identitarias respecto al ser Wiwa por parte de los estudiantes del colegio Atshintukua al emplear el dispositivo de la cámara como una herramienta para ver y dialogar con otros.

1.3.2. Específicos

- Fomentar un espacio de creación visual junto con los estudiantes para conocer sus imaginarios sobre el ser Wiwa mediante la identificación de escenarios, actores y discursos.
- Identificar en los materiales fílmicos realizados por los estudiantes que aborden el tema de la cultura, la identidad y la educación Wiwa para hacer el análisis correspondiente.
- Reconocer algunos hallazgos como producto de esta investigación, para dar debidas conclusiones personales que aporte al desarrollo de la educación Wiwa.

2. MARCO REFERENCIAL Y CONCEPTUAL

2.1. Caracterización del contexto

2.1.1. Ubicación y poblamiento

Aunque los Wiwa nos autodenominamos como tal, a lo largo de la historia hemos recibido otros nombres, como sanja, malayo, arsario, guamaca, marocacero, etc. Según los datos del Ministerio de Cultura (2010), superamos los 10,700 miembros.

Estamos distribuidos en tres zonas: la zona nororiental del municipio de Valledupar, en el departamento del Cesar, donde existen cerca de 13 comunidades (cuatro en las cuencas de los ríos Cesar y Badillo); en el sur de La Guajira, principalmente en el municipio de San Juan del Cesar, en las cuencas de los ríos Barcino, Marokazo, Ranchería y Potrerito, donde se ubican 14 comunidades, y en los municipios de Riohacha y Dibulla; y en Santa Marta (Magdalena), en las cuencas de los ríos Jeréz, Tapias y Guachaca, donde se ubican diez comunidades (CINEP, 2010).

Debo admitir que no conozco la mayoría de estas comunidades, solo las del Magdalena, y algunas del Cesar y La Guajira. En estos tres departamentos se concentra el 99,41% de la población Wiwa, que representa el 0,8% de la población indígena de Colombia (Ministerio de Cultura, 2010).

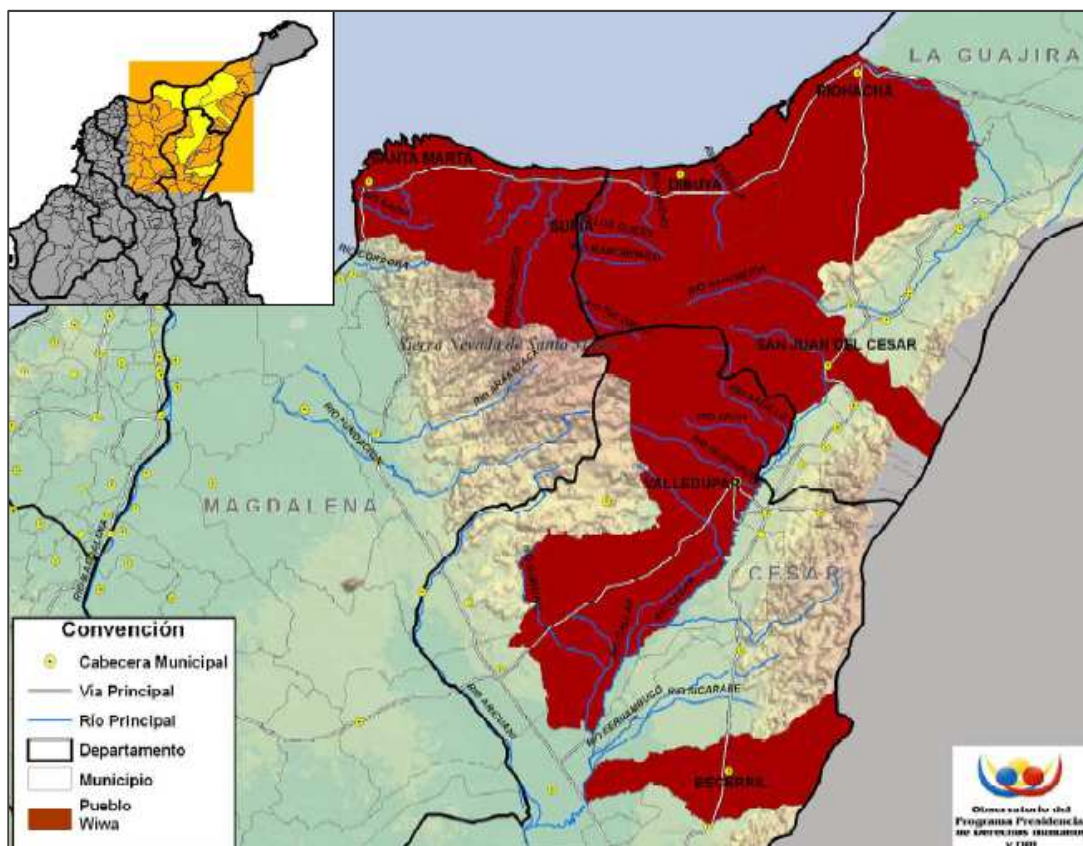


Ilustración 1. Municipios con presencia del pueblo Wiwa

(Vicepresidencia de la República, s.f.)

Somos una etnia considerada una etnia en vía de extinción debido a la baja densidad poblacional. Actualmente seguimos emigrando en diferentes lugares, como municipios u otros departamentos como Magdalena y Guajira, por lo general nuestra tendencia es desplazarnos continuamente, tal vez sea esta la razón que aunque nacimos en Cesar actualmente pertenecemos a Magdalena, por esto las poblaciones no crecen. Por un lado según el Censo de 2005 (DANE, 2007), el 50,8% son hombres (5,433) y el 49,2%, mujeres (5,270). Hay Wiwa en otras regiones del país a causa de la compleja movilidad de los pueblos indígenas hacia las áreas urbanas del país, tal como se describe en el siguiente cuadro:

Departamento	Municipio	Cabecera		Resto		Total
		H	M	H	M	
Cesar	Agustín Codazzi	9	10	1	0	20
	Becerril	6	8	118	101	233
	Pueblo Bello	2	1	11	8	22
	Valledupar	80	86	2270	2173	4906
Guajira	Barrancas	10	7	5	7	29
	Dibulla	5	4	418	424	851
	Fonseca	25	23	7	2	57
	Maicao	4	10	84	73	171
	Riohacha	79	92	335	319	825
	San Juan del Cesar	348	377	1294	1236	3255
Magdalena	Distracción	0	0	9	9	18
	Hatonuevo	4	4	1	4	13
	Santa Marta	19	21	214	204	458
	Uribe	0	1	6	11	18
	Villanueva	8	9	0	0	17
Resto del país						107
TOTAL						10,703

Tabla 1. Índice de población Wiwa, según Censo de 2005 (**Ministerio del Interior, s.f.**)

Los Wiwa compartimos la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) con otros tres pueblos indígenas (Kogi, Arhuaco y Kankuamo), juntos ejercemos control social y jurisdiccional sobre el territorio que nos fue titulado bajo la figura de resguardo Kogi-Malayo-Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, compartiendo así 383,877 H² (Ministerio de Cultura, 2010).

2.1.2. Reseña etnohistórica

Trillos, Reichel-Dolmatoff y Ortiz (1989) registran que después de la Guerra de los Mil Días, nuestros ancestros Wiwa, cuyo territorio principal se localizaba entre la cuenca media-alta del río Ranchería y los cursos superiores de los ríos Cesar y Badillo, se vieron muy afectados por una colonización agrícola parcelaria y ganadera proveniente de las partes bajas que rodeaban esta zona.

Al impacto de esta colonización, le siguió la organización del Orfelinato de la Sierrita, en el antiguo asentamiento colonial Wiwa de El Rosario, donde los misioneros ejercieron sus actividades de conversión y control sobre los indígenas en el siglo XVII.

A partir de 1972 y hasta 1980, los Wiwa vieron cómo su territorio era invadido por cultivadores y comercializadores de marihuana, invasión que desató un agudo proceso de descomposición social y violencia en esta parte del macizo serrano. Esta situación los llevó a huir a otras partes de la Sierra Nevada, especialmente hacia la vertiente norte, donde buscaron refugio entre los Kogi, quienes no salieron y resolvieron retirarse hacia las partes altas de los valles de sus tierras, como el alto río Ranchería y las cabeceras del río Barcino.

Cuando la bonanza de la marihuana pasó, los colonos fueron desocupando el territorio, a excepción de unos pocos que decidieron quedarse en sus pequeños predios. Los Wiwa

comenzaron a retornar lentamente y a repoblar los asentamientos de Guamaka, Marokaso y Semimke. Empezó un proceso de recomposición que buscaba rescatar formas de organización social previas, las concepciones religiosas sobre el mundo y el sentido de pertenencia a un grupo étnico distintivo.

En la actualidad, los indígenas serranos hemos logrado preservar una pequeña porción de nuestro territorio. La clave de nuestra resistencia y de la continuidad de la sociedad indígena serrana es el control de nuestras tierras, sobre todo, de aquellas franjas de tierras más elevadas, situadas por fuera de la frontera de colonización campesina (Correa, 2001).

2.1.3. Organización sociopolítica

El mama, conocedor y transmisor de la Ley de Origen, es el especialista mágico-religioso con mayor importancia dentro de la organización social. Políticamente, la autoridad recae en tres figuras: el gobernador, el comisario y el cabo. Este último tiene, entre otras funciones, el cuidado y mantenimiento de la casa ceremonial de los hombres. Las 27 comunidades Wiwa existentes en los tres departamentos mencionados están agrupadas bajo la orientación de la Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarua Tairona (OWYBT) (Arango & Sánchez, 1997).

2.1.4. Vivienda y desplazamiento



Ilustración 2. Casas tradicionales Wiwa

Dentro de las comunidades Wiwa del Cesar y La Guajira, las formas de las casas que se construyen son diversas: algunos las construyen con techos de paja; otros, con láminas de zinc. Cuando se encuentran en sectores que están en interacción con los Kogi, construyen las casas más redondas, aunque se considera que las formas propias de las construcciones Wiwa son de forma trapezoidal.

La vida en la zona urbana se adopta de acuerdo al contexto y la forma de vida de los costeños, donde cambian las formas de las viviendas, la alimentación, las dinámicas laboral y educativa, entre otras. Podría ejemplificar esta situación con el modo de vida de algunos primos: viven en arriendo, la dieta depende del ingreso y de la compra diaria de alimentos en la tienda. Como no le hablan a sus hijos en la lengua *dumuna*, adquieren acento costeño y algunas de sus formas de vida.

En la década de 1980, un grupo de Wiwa del Cesar y La Guajira se desplazaron hacia la cuenca de río Guachaca. Allí, iniciaron un proceso de implementación de la política etnoeducativa bajo el liderazgo de Ramón y Santiago Gil, el cual se consolidó con la conformación de un poblado llamado Kemakumake (destruido por la catástrofe natural ocurrida en octubre de 2014).

El escenario educativo se consolidó con la Institución Zalemaku Sertuga, donde actualmente estudian los niños Wiwa con los “suntalu”. El desplazamiento no solo significó la construcción de un poblado y un centro educativo, sino también la realización de procesos de recuperación y retorno a la Ley de Origen, así como el afianzamiento de la identidad (OWYBT, 2012, pág. 34).

2.1.5. Estructura familiar

Algunos Wiwa, al igual que las otras etnias de la SNSM, practican la poligamia, especialmente los integrantes de la comunidad que poseen jerarquía, como los mama², y también quienes pueden asumir la responsabilidad de mantener hogares simultáneamente. La poligamia no es aprobada por todos, sobre todo algunas mujeres se resisten a esta situación.

Al igual que en muchas sociedades occidentales, hay diversas estructuras familiares: nucleares, extensas, monoparentales, ensambladas, abuelos acogedores (Stassen, 2007). Sin embargo, no se aprueban las uniones del mismo sexo.

² Ver el glosario

2.1.6. Situación lingüística e interétnica

El *dumuna* es nuestra lengua materna. Se estima que hay unos 1,850 hablantes, por lo que se considera una lengua potencialmente amenazada (PROEL, 2013).

Una de las mayores preocupaciones (...) es la pérdida gradual del *dumuna*, causada no solo por la escuela, sino por la falla sostenida de padres y madres en la transmisión de la misma en el hogar. Esto ha implicado que de las 27 comunidades en las que se distribuye el pueblo Wiwa del Cesar y el Sur de La Guajira, en el 2001 solo siete se consideraban hablantes de *dumuna*, es decir, apenas un 25% de las comunidades (CINEP, 2010).

La pérdida gradual de la lengua *dumuna* es, lamentablemente, una realidad vigente entre los Wiwa. Sin embargo, algunas familias han intentado conservarla a pesar de diversas circunstancias como invasiones, desindigenización, desplazamiento, mestizajes, entre otras. En particular, Trillos (1998) menciona que las relaciones interétnicas han generado dos variaciones dialectales: a) la de los que están en contacto con los Wiwa (*dumuna* hablante) y, b) la de los que están en contacto con los Kogi (*dumuna-kogian*).

2.1.7. Conflicto armado

El atropello hacia los Wiwa se ha presentado desde hace siglos, desde las migraciones colonizadoras que impulsaron la evangelización y el mestizaje, hasta el auge de la bonanza marimbera en la década de 1970.

Desde la llegada de las guerrillas a la zona, los Wiwa fueron objeto de estrategias de control y de exigencias de ayuda, so pena de muerte o de violencia contra sus miembros. La guerrilla llegó al territorio Wiwa en 1985 por ser una zona militar y económicamente estratégica; su arribo marcó el inicio de la violencia que los afecta

actualmente, con la ocurrencia de homicidios, desapariciones y desplazamientos. El panorama bélico se agudiza en 1999 con la entrada de los paramilitares, y finalmente con el establecimiento de la economía ilegal de la coca, que ha exacerbado la disputa territorial entre los distintos grupos armados (Corte Constitucional de Colombia, 2009).

Desde 2001, el conflicto se agudizó con la llegada de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), ya que asesinaron a líderes y miembros de la comunidad por acusarlos de “colaborar” con la guerrilla; otros fueron víctimas de acciones violentas como desapariciones, quema de viviendas, desplazamientos, y reclutamientos.

2.1.8. Población Atshintukua

Los documentos son escasos, poco se ha escrito sobre la comunidad Atshintukua. Aunque es claro que ésta se ubica en la zona donde menos se habla la lengua *dumuna*. El *Diario del Norte*, periódico de la región Caribe, lanzó un informe general sobre este pueblo (2013). Según este medio, el 12 de Julio de 2012 se inauguró la aldea talanquera Atshintukua, declarada además como la capital de los pueblos Wiwa. La entrega de esa obra hace parte de un proyecto gubernamental que desde el año 2004 ha construido diez talanqueras en la SNSM: dos corresponden a los Kogi, dos al pueblo Wiwa, uno a los Kankuamo y cinco a los Arhuaco.

Atshintukua se encuentra en la SNSM, en la jurisdicción de San Juan del Cesar, aproximadamente a 15 km de la cabecera municipal, como se evidencia a continuación:

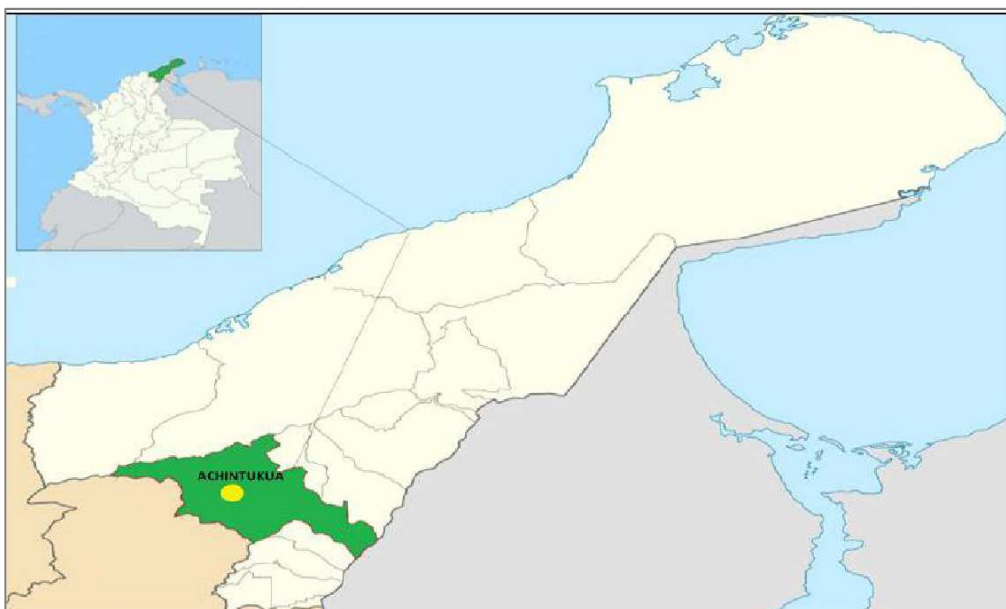


Ilustración 3. Localización general del resguardo indígena Wiwa Atshintukua

Las viviendas en la comunidad Atshintukua están distribuidas en dos sectores: hacia el norte, está el poblado tradicional donde las casas están hechas con ‘uta’ (una especie de paja) y las paredes, de barro. También cuenta con sus respectivas casas ceremoniales: ‘unguma’ para los hombres y ‘ushui’ para las mujeres. El segundo sector está ubicado al sur y allí están las casas no tradicionales, hechas con ladrillos y tejas de zinc. En el centro, hay una casa comunal donde se realizan las actividades, asambleas, etc.

Hacia el oriente, se encuentra el centro de salud y el Internado Atshintukua, el cual consta de dos dormitorios (uno para mujeres y otro para hombres) con sus respectivas hamacas; un comedor, baños y varios salones de clase. Al sur, se encuentra el sitio sagrado, un lugar donde cada niño(a) reflexiona y se confiesa cuando comete alguna falta. Allí, bajo un árbol, permanece un mama (la figura sacerdotal) encargado de aconsejar y llevar a la reflexión. Por tanto, vela por la dimensión espiritual y emocional de cada estudiante.

Además, hay otro sitio donde se saca fique, actividad realizada comúnmente por los Wiwa más tradicionales, sin embargo en este contexto, no siempre, a los estudiantes se les exige hacerlo cuando están en disciplina como forma de castigo. En la parte posterior de los salones, hay una huerta, un espacio en el que los jóvenes siembran yuca, entre otros productos.

Los espacios mencionados están rodeados por un muro. En la mañana, la entrada está controlada por un celador, quien es uno de los Wiwa conservadores³ y en la tarde, por un Wiwa mestizo.

2.2 Sistema educativo

Desde los tiempos de la Colonia, la educación fue dirigida por diferentes órdenes religiosas, las cuales tenían un interés particular en la evangelización. Por esta razón, el estado colombiano firmó un acuerdo con la Santa Sede, mediante el cual pretendía civilizar a los salvajes, como quedó establecido en la Ley 89 de 1890: “Por la cual se determina la manera cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (Rojas, 1999). Dicho acuerdo se renovó en 1973.

En 1989, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) organizó una reunión en Ginebra (Suiza) en la cual se retomó como medida general la recomendación que se había hecho en 1957 sobre poblaciones indígenas que buscaba eliminar las normas de asimilación de las etnias.

Dos años más tarde, ocurrió un cambio significativo en nuestro país: la Constitución Política reconoció la diversidad lingüística y cultural. Por tanto, en 1994 se estipuló la Ley

³ Ver en Glosario Mestizo y tradicional

115 a fin de crear normas que respondieran a la visión de un estado multicultural y se planteó una propuesta educativa dirigida hacia las minorías (Indígenas, Romi y Afros) que habían sido desconocidas en sus propias tierras.

Esta iniciativa generó nuevas perspectivas sobre los indígenas, ya que uno de los propósitos era el fortalecimiento cultural. Así que el Estado tuvo la obligación de velar por éste con el fin de mantener la diversidad étnica. Por esta razón, se dio inicio a la Etnoeducación en la década de 1990. Este término se refiere a la educación dirigida a grupos o comunidades que se integran a la nacionalidad, más tienen “cultura, lengua, tradiciones y fueros que son propios y autóctonos” (Congreso de la República de Colombia, 1994).

Esta política educativa se rige bajo los principios de integridad, diversidad lingüística, autonomía, participación comunitaria, interculturalidad, flexibilidad, progresividad y solidaridad. Tiene como finalidad afianzar procesos de identidad, conocimiento, socialización, protección y uso adecuado de la naturaleza, el uso de las lenguas locales, la formación de docentes y la investigación a favor de la comprensión y valoración cultural (Congreso de la República de Colombia, 1994).

Desde el año 2003, se empezó a desarrollar el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) por iniciativa de la Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de Educación para los Pueblos Indígenas (CONTCEPI). Esta fase de estructura y diálogo que se ha dado, ha permitido discutir y definir los componentes de dicho sistema.

Para la construcción del SEIP, no solo se considera la cultura material, sino también cada área de la vida del indígena y su cultura: desde el inicio de la vida, aun después de la muerte y todo lo que puede afectar a un ser humano. “Esto implica un proceso integral de

rescate, recreación y fortalecimiento mediante el conducto de valoración de la riqueza étnica, por supuesto, desde un desarrollo y administración autónoma de cada etnia” (CONTCEPI, 2013, pág. 39).

2.2.1 Shama Zhigui (SZ)

Frente a estos procesos tan significativos, en la etnia Wiwa ha surgido la necesidad de apropiarse de los conceptos que promueve la política de Etnoeducación y del SEIP con el fin de fortalecer la identidad, ya que el debilitamiento cultural e identitario ha sido evidente desde hace siglos. Se puede entender que la resistencia y el fortalecimiento cada vez establecen como principal escenario la institución, lugar de donde se busca el reconocimiento y de donde se espera continuar la resistencia a múltiples cambio:

Es atinente observar que en este casi siglo y medio, los indígenas no tuvieron tregua por mantener el reducto de sus áreas comunales y, dentro de ellas, sus sistemas de organización social, económica y cultural. Fue una lucha desigual. La condición de grupos minoritarios, la carencia de un poder político real y el absoluto desconocimiento de los métodos e instrumentos que empleó siempre la sociedad nacional para someterlos o expropiarlos, les obligó a una simple resistencia pasiva. Pero no por ese carácter, la posición indígena de defensa dejó de ser una lucha. Primero, porque nunca se interrumpió y, segundo, porque jamás pudo ser doblegada totalmente. Rodán & Florez (citada en Trillo Amaya, 1996, pág. 413)

Los Wiwa no hemos sido ajenos a la realidad del proceso de reduccionismo⁴ y a otros factores que nos han afectado. Por este motivo, el modelo SZ busca implementar los principios del SEIP y dar inicio a una recuperación cultural que actualmente se encuentra en desarrollo en el Colegio Internado-Atshintukua, ubicado en el corregimiento de San Juan del Cesar, en el departamento de La Guajira (Colombia).



Ilustración 4. Estructura organizacional del sistema educativo Wiwa (OWYBT, 2012)

⁴ Reduccionismo: La ley 89 de 1890 buscaba la reducción de la “población salvaje” a la religión católica. Sobre esta base el Congreso de la República y el gobierno republicano clasificaron a los indígenas en población salvaje, semi-salvaje y civilizada sobre el criterio de su conversión a la religión católica. Esta ley estableció 50 años como plazo para desintegrar los territorios de propiedad colectiva de los indígenas. Entendiendo la importancia de la cultura y la espiritualidad de un pueblo el proyecto republicano estableció el Concordato con la Iglesia Católica a la que le otorgó la tutela y educación de los indígenas en el país. (Nemogá, 2008, pág. 4)

En esta Institución educativa de la SNSM se puede observar una postura de resistencia ante al modelo de educación occidental y su enfoque hacia la búsqueda de preservación de la cultura.

Asimismo, pretende formar individuos que se enfrenten a los múltiples cambios y desafíos del nuevo siglo, como el debilitamiento de algunas costumbres y tradiciones: ‘sheiumun’ (territorios), ‘zhazhikama’ (agricultura), ‘tshiwanduna zhakuka’ (plantas medicinales), ‘gawi’ o ‘gabi’ (tejidos), ‘dumuna’ (la lengua de los Wiwa), ‘zhamayanduna kuiamanduna’ (música y danza), y ‘nekamanduna anzhunga’ (ética y valores).

El fortalecimiento de los anteriores aspectos es lo que propone el SZ como pilares fundamentales para construir y fortalecer la educación Wiwa mediante la interacción entre los maestros externos y los tradicionales —tales como ‘mama’ y ‘saga’ líderes espirituales masculino y femenino, respectivamente—.

2.3 Los Wiwa a través del campo audiovisual

En 2008, cuando mi familia y yo fuimos de paseo a Ráquira (Boyacá), un señor se bajó de su carro con su inmensa cámara y después de varios disparos y de ver nuestro enfado, subió a su carro, aceleró y se marchó. Este fenómeno es un reflejo de lo que sucede a menudo en la SNSM, donde algunos turistas se toman fotos con indígenas a cambio de cualquier objeto. Por esta razón, los más conservadores se niegan a ser filmados o capturados por la cámara de personas externas ya que algunos lo hacen sin pedir permiso.

Este interés exotista de los *suntalu* se debe al prestigio que ha tenido la SNSM por su ubicación, fauna, flora y diversidad étnica. Es decir por la promoción turística cultural que

ha llevado a cabo tanto la nación como la región de la SNSM como paraíso natural. Para nosotros los Wiwa, la Sierra es un lugar sagrado en el que seguimos construyendo nuestra historia y cosmogonía en medio de diversos cambios, como la incursión de la tecnología.

Específicamente, me refiero al empleo de la cámara con la que, en un primer momento, los *suntalu* generaron una mirada estereotipada del indígena, tema clave para los medios audiovisuales que se ha trabajado desde la ficción, el documental y el video. Como muy bien lo dice Nahmad (2007):

La iconografía sobre los grupos originarios ha sido un correlato de la dominación que los estados, las hegemonías culturales y económicas han ejercido en otros ámbitos de la vida social, sirviendo para justificar las políticas de integración, pauperización y homogeneización sobre los pueblos y sobre la diversidad de sus identidades. El cine y, posteriormente, el video han tomado parte en los espacios de lucha por las representaciones. Las imágenes en movimiento han tenido una participación determinante en la construcción de identidades y subjetividades sociales y, como poseedoras de formas de producir sentidos, han estado vinculadas a la construcción de ideologías y a las luchas por la hegemonía.

En el caso específico de la SNSM, hubo dos filmes que se realizaron con fines evangelísticos: *Almas indígenas* y *El valle de los Arhuacos* (Rozo, 1962 y 1964). Estas producciones tienen como propósito generar una perspectiva positiva de la religión católica, presentando a los Arhuaco, otro grupo étnico de la Sierra, y sus costumbres como antagonicos, y la educación capuchina como la benevolente. En la película *El valle de los Arhuacos* (Rozo, 1964), al *mama Kariu* lo muestran resaltando los estigmas: alguien torcido, borracho, mentiroso, supersticioso, vicioso, perezoso. El caso contrario es la joven

Arusikua, convertida a la religión, quien se ha educado con las monjas y por tanto, la representan “diferente (...) trabajadora y limpia” (Mateus, 2013, págs. 78 - 81)

Sin embargo, lo audiovisual también ha sido un medio para evidenciar la construcción idealizada en torno a los indígenas, lo cual también ha afectado nuestra identidad:

En cuanto a los realizadores, se han estudiado obras de cineastas, videastas, periodistas, antropólogos e indígenas, presentando un interesante mosaico de los matices que esta producción audiovisual ha presentado a lo largo de todo el siglo XX, incluso hasta nuestros días de imagen digital. Esto ha permitido observar las complejidades que adquiere la imagen de los pueblos originarios en el cine y video latinoamericano, ya que muchas veces el punto de vista del realizador es clave en la construcción de estas imágenes, pasando del estereotipo negativo al indígena idealizado (Carreño, 2007, pág. 71)

Sin embargo, Mateus (2013) afirma que hubo un giro en la realización de los materiales audiovisuales en Colombia a finales de la década de 1970, cuando los indígenas del Cauca pusieron estos medios a su servicio para denunciar conflictos. Debido a estas iniciativas, el cine comienza ser una expresión de los indios. Este giro consistió en la intervención misma del indígena en el cine documental que empezó a producir, siendo partícipe como actor natural.

En la SNSM, podemos mencionar el documental *Los Kogi: desde el corazón del mundo, un mensaje para los hermanos menores* (1990). Para su elaboración, los Kogi les solicitaron a los “hermanos menores” (los suntu, que en este caso era un equipo de producción de la cadena inglesa BBC) que hicieran una película para denunciar ante el mundo los saqueos en Tezhuna (o Ciudad Perdida, actualmente conocido como uno de los

sitios turísticos más famosos de la SNSM). Además, querían presentar su cultura y cosmogonía como fundamento para la preservación y cuidado de la naturaleza.

Por su parte, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) se sumó a la iniciativa de seguir potenciando la autonomía de las realizaciones étnicas, así que en 1993 produjo un cortometraje llamado *Hermanos mayores*, en el que se evidenciaban nuevamente las creencias y formas de vida de los Kogi.

“No somos del pasado, estamos vivos y nosotros somos los que debemos hablar por nosotros lo que se refiere al pensamiento, a la visión de nuestro territorio y nuestra cultura” Villafaña (Citado en Mateus, 2013, pág. 125). Zhigoneshi (‘tú me ayudas, yo te ayudo’) es un colectivo integrado por indígenas Wiwa, Kogi, Arhuaco y el antropólogo y cineasta Pablo Mora que se inclina por este modo de pensar y por tanto, se dedica a realizar videos a propósito de sus culturas y conflictos sin la mediación de agentes externos que “expliquen” los contenidos a la sociedad mayoritaria. Aunque es notable la autonomía que el colectivo maneja en la producción, el discurso que emplea sigue dirigiéndose a una audiencia ~~santalu~~ y a la vez refuerza los imaginarios más comunes del indígena: como ecologista y como víctima.

En esta misma línea, encontramos el documental *Los hijos de la tierra* (2011), producido por el Canal Regional Teleantioquia y dirigido por Jorge Mario Álvarez. Se trata de una serie de documentales divididos en capítulos, donde niños de varias etnias (Tule, Embera, Nasa, Wiwa y Kankuamo) son los protagonistas porque son los herederos del saber ancestral que se lega mediante la instrucción de los ancianos y en las escuelas indígenas.

Tuve la oportunidad de corregir los subtítulos traducidos del ~~damuna~~ al español del documental dedicado a la comunidad Wiwa. En el ejercicio, noté algunas tensiones a las

que se vio enfrentado el traductor. Por ejemplo, mencionaba en repetidas ocasiones algunas frases como “nuestra cultura”, “la Madre tierra”, “nuestra tradición”, “nuestras creencias”. Dichas expresiones no correspondían a lo dicho en la lengua de origen porque algunos términos, como *cultura*, no tienen una traducción literal. Sin embargo, habría una equivalencia que es ‘Nawinzhe’, que significa algo como ‘lo nuestro’. La elección del traductor me llevó a preguntarme si él estaba intentando ajustarse al discurso hegemónico de los s̱ntalu o si es un discurso que ha interiorizado de tal manera que lo expresa mecánicamente.

Por otro lado, en este documental se hace mucho énfasis en la visibilización de la cultura material Wiwa al mostrar escenas, objetos, instrumentos artesanales, musicales, cultivos, actividades, viviendas, vestimenta, tejidos... todo desde una mirada convencional, la cual es una concepción limitada de los Wiwa.

2.4 Cultura tuka (‘Sobre la cultura’)

La identidad ha generado muchas posturas en el campo académico, especialmente en cuanto a los asuntos indígenas. En nuestra lengua ḏmuna, este concepto no tiene una correspondencia literal.

Podríamos empezar diciendo que la ideología no existe como un bloque, más bien hay diversas ideologías. Es decir, “no solamente es un sistema de ideas, sin orden ni lógica, todo lo contrario, es lo que le está proporcionando una identidad al individuo en tanto sujeto, pero además, también una forma de comportamiento (...) existe una cantidad indeterminada de ideologías que actúan sobre los individuos para su transformación en sujetos sociales” (Gállegos, s.f.). En el caso de los Wiwa, hay una ideología dominante que

promueve la idea de una “cultura pura”, o sea, un grupo humano que sigue manteniendo intactos los usos y costumbres en función de la madre tierra. Cuestionar esta idea me permite reconocer y validar las diversas formas de vida de otros Wiwa (mestizos, cristianos, no hablantes de la lengua materna, etc.).

Estos grupos diversos son la evidencia de un proceso histórico-social que ha derivado en la transformación de la identidad concebida como originaria, que hoy algunos sectores gubernamentales y Wiwa intentan reivindicar con tanto esfuerzo. Esto hace que, por lo general, este grupo étnico se visibilice según el imaginario⁵ que promueve la ideología dominante, el del indígena idealizado, aunque existan variables ideologías que ha llegado a ser parte de los Wiwa. Por eso esta postura, el de la idea de los Wiwa intacta, no toma en cuenta que los cambios ideológicos se dan como resultado de la interacción con otros individuos, culturas y generaciones, que las personas van adquiriendo: “Es cierto que existen cambios en la ideología. Muchos sujetos que pensaban de una forma ahora piensan de otra” (Gállegos, s.f.). Por lo anterior, podemos notar que los individuos cambian o adquieren nuevas ideologías. Por consiguiente no puede existir una ideología dominante, que conciba al indígena como humanos ecologistas, pachamamistas y ancestrales.

Al ignorar esta realidad se pretenderá una comunidad de Wiwa homogenizada aun en su modo de pensar y actuar, lo cual violenta las convicciones de algunos Wiwa que han optado

⁵ Los imaginarios corresponden a elaboraciones simbólicas de lo que observamos o de lo que nos atemoriza o deseáramos que existiera. Una de las tensiones en que se juega el estudio de los imaginarios en el pensamiento actual es en la relación con lo que llamaríamos totalizaciones y destotalizaciones, considerando que no podemos conocer la totalidad de lo real y que las principales epistemología contemporánea desconfía de las visiones totalizadoras. (Lindón, 2007). El imaginario que nos referimos es lo que se desea ver de los indígenas, conservador de su cultura, que este alejado de la influencias de la sociedad mayoritaria.

por ideologías diversas. Podría ser que el concepto de cultura ayude a comprender la complejidad de la tensión entre el cambio-transformación y la tradición.

Cuando los Wiwa hablamos de este tema, por lo general usamos la palabra ‘Nawinzhe cultura’ que significa ‘nuestra cultura’, o ‘Nawinzhe’ que en español sería ‘lo nuestro’, o ‘Nawinzhe nazhi’ que equivale a ‘lo que es nuestro’. No hay una traducción directa para el término “cultura” en *dumuna*.

Por su parte, los *santalu* han construido diversos conceptos de cultura. Por ejemplo, Edward Tylor afirmó a finales del siglo XIX que la cultura está estrechamente relacionada con lo culto y por ende, con la civilización, personas educada o desarrollada. Por extensión, se asocia a los indígenas con un estado de incivilización “salvaje”, irracionalidad y precaria espiritualidad (Restrepo, 2012). Seguramente, este concepto fue el que impulsó la acción colonizadora mediante la religión cristiana, como sucedió con los Arahucos, los Kankuamo y los Wiwa, cuando los sacerdotes capuchinos implementaron instituciones para intentar asimilarnos a la sociedad mayoritaria, lo cual ha tenido efectos devastadores hasta el día de hoy. Como consecuencia, ha habido distintos grados de pérdida cultural y lingüística. Es considerado pérdida para algunos Wiwa más conservadores, mientras que para algunos puede entenderse esto como transformación de la cultura de modo inadecuado, al menos así puedo considerar personalmente por lo que deja mucho que lamentar, ya que se olvida aspectos importantes de la cultura. El caso más extremo es el de los Kankuamo, quienes han interiorizado la cultura civilizatoria a tal punto que han olvidado su forma de vida ancestral y están en proceso de recuperación. Esta iniciativa ha tenido crítica por los Wiwa más conservadores, pues se considera que el que no cuida lo suyo no lo puede volver a obtener. Dentro de las creencias Wiwa se cree que antes que en

el mundo hubiera luz, los Wiwa perdimos muchas cosas que hoy están en otras partes del mundo como los animales, conocimientos, herramientas. Se cuenta que esta desgracia se da porque nos dejamos dominar del sueño, antes que amaneciera. Este relato sobre el origen del conocimiento nos habla del descuido y el sentido de pertenencia por las cosas que nos quedaron como pertenecientes de una etnia. Sin embargo, lo que puede considerarse algo propio está expuesto a perderse de cualquier modo, no obstante el caso de los Kankuamos y nosotros los Wiwa. Dicho anteriormente el Wiwa se culpa así mismo por el proceso de desindigenización, su conclusión se debe que el Wiwa ha descuido lo propio y ha anhelado lo ajeno.

Malinowski tiene un enfoque menos eurocentrista. Concibe la cultura como la totalidad social, es decir, como un organismo integrado con funciones en cada uno de sus componentes, lo cual permite la reproducción y el desarrollo del todo (Restrepo, 2012). En el contexto Wiwa, la organización sociopolítica se mantiene gracias a la interacción entre el ‘mama’ y la ‘saga’, las autoridades máximas; el ‘kashimama’, persona que vela por el orden social; y los ‘gunama’ o los habitantes de la comunidad. Todos ellos emplean funciones y prácticas para transmitir el conocimiento y la forma de vida Wiwa. Cabe aclarar que los mestizos no emplean este orden, sobre todo, las poblaciones que están en el casco urbano. Dentro de las propuestas de revitalización cultural se cree que es inherente mantener la estructura sociopolítica como un organismo que promueva y de vigencia la cultura Wiwa.

Por su parte, Restrepo (2012), presenta unos elementos claves para comprender mejor el concepto de cultura:

Se puede afirmar que hay dos supuestos básicos compartidos en las ideas antropológicas de cultura (Ingold, 2008; Trouillot, 2011). De un lado, la concepción de que el comportamiento humano es regulado y recurrente. Regulado significa que sigue ciertos patrones identificables, no es algo que se produce de forma caprichosa o caótica. Recurrente porque tiende a repetirse, así sea con grandes intervalos generacionales o epocales. Del otro lado, el supuesto de que estas regulaciones y recurrencias son aprendidas por los individuos, esto es, que se derivan de las enseñanzas que una generación transmite a las siguientes mediante modalidades reflexivas y explícitas (muchas veces institucionalizadas en espacios o prácticas como la escuela o los rituales) o inconscientes e implícitas. La cultura sobrevive a cada uno de los individuos ya que no muere con ellos, sino que tiende a pasar a las siguientes generaciones. En síntesis, el planteamiento es que la cultura no estaría en los genes sino que es aprendida. De ahí que, siguiendo a Trouillot (2011), podemos afirmar que estas dos premisas constituyen el “núcleo” del concepto de cultura. (Restrepo, 2012, pág. 25)

Entre los Wiwa, podemos pensar que el sistema educativo es regulado cuando algunos padres consideran pertinente que sus hijos vayan a la escuela para fortalecer la preservación cultural. Y al tiempo, es recurrente porque desde que se implementó la escuela, ha existido la necesidad de que los niños y jóvenes se eduquen a veces sin importar el fin del educando, sin descartar que algunos de sus padres esperen de sus hijos que lleguen a tener un salario como profesor o enfermero⁶.

⁶ La profesión de los *santalu* ejercida por los Wiwa siempre ha sido el ser profesor, ya que consiste en terminar el bachiller para dirigir cursos de primaria o el ser enfermero ya que algunos pueden hacer un curso de auxiliar de enfermería, por ello la mayoría de los padres esperan que sus hijos se gradúen de media vocacional para que puedan adquirir algunos de esta profesión.

La transmisión de saberes se logra mediante la práctica y enseñanza de principios entre generaciones, por tanto es posible afirmar que la cultura es un continuo, “una corriente de hechos que fluye libremente a través del tiempo de una a otra generación y lateralmente de una raza o hábitat a otro (...) La cultura puede ser considerada así como un proceso autónomo y contenido en sí mismo” White (citado en González Raposo, 2003, pág. 127).

En particular, el continuo cultural es evidente entre nosotros al notar la permanente tensión entre la tradición y las transformaciones que hemos tenido. Como lo mencionábamos anteriormente, hubo aspectos negativos como la pérdida gradual de las costumbres y la lengua, factores que han contribuido a la desindigenización, lo cual es negativo para sectores más conservadores, incluso algunos Wiwa se vinculan a la iniciativa de recuperación cultural, ya que ellos mismo han visto dicha pérdida. También han existido aspectos positivos frente a este proceso de pérdida cultura y transformación para algunos, con la conformación de organizaciones Wiwa (OGT, OWIBT)⁷, mediante las cuales se ha luchado por un reconocimiento ante la sociedad mayoritaria. Asimismo, la profesionalización de algunos miembros de la comunidad ha sido enriquecedora, ya que han puesto su conocimiento al servicio de la misma.

No obstante, llama la atención que gran parte de la sociedad mayoritaria y de la sociedad Wiwa solo han reconocido los efectos negativos de la transformación que hemos vivido a lo largo del tiempo. Esta perspectiva tiene una gran influencia en la formulación de políticas educativas desde el Estado y desde las organizaciones indígenas, como la OWYBT. Por ejemplo, el proyecto de educación propia SZ, tiene un enfoque de rescate cultural y lingüístico, debido a nuestra condición de cultura en vía de extinción. Este proceso es

⁷ Siglas de la Organizaciones en la SNSM, ver glosario

avalado por sectores Wiwa y externos. Pero hay que decir que, de alguna manera, es una propuesta pedagógica con un enfoque homogeneizador, pues promueve constantemente el imaginario de Wiwa tradicional, dejando de lado las identidades que se consideran como no legítimas (mestizos, no hablante de lengua materna, cristianos, etc.). Esto desde mi punto de vista pareciera como si los Wiwa tuviéramos la obligación de ser ancestrales para convencer a la sociedad mayoritaria. Además, porque adquieren algunos beneficios. Por ejemplo, los estudiantes deben conservar su vestimenta tradicional y hacer rituales para que les den el reconocimiento y sean recomendados en las universidades de modo que tengan el beneficio de las becas. Este modo de ser indígena por conveniencia hace represión con personas que adquieren nuevas formas de vidas y creencias, ya que ellos no cumplirían con los estereotipos del ser nativo o en este caso con el ser Wiwa.

Aunque algunos sectores de la sociedad Wiwa piensan que esa homogeneización es saludable para la conservación (Sandoval & Baeza, 2004, pág. 47), nos recuerdan que “la identidad se construye por semejanzas y diferencias: se fundamenta en un proceso de comparación que supone la existencia de al menos, dos. Implica tanto el yo, como el nosotros, de una parte; el otro y los otros, de la otra”. Restrepo (2012, pág. 132) se une a esta idea al afirmar: “Esto remite a un nosotros y una mirada hacia los otros (...) identidad y alteridad, mismidad y otredad son dos caras de la misma moneda”.

Aunque entre los Wiwa no se quiera hacer énfasis respecto a la otredad a nivel individual y grupal, es un hecho notorio en las apreciaciones entre nosotros. Continuamente, pretendemos identificarnos según nuestro lugar de origen: si somos del Corregimiento de Guachaca (Magdalena) hay una tendencia a ser más conservadores; si procedemos de La Guajira o El Cesar, suelen sentirse más afectados por la influencia de la

sociedad mayoritaria. Esto no define qué los Wiwa del Cesar no exista con tendencia conservadoras de su cultura.

De igual manera, la identidad Wiwa también se construye en relación con los otros tres grupos que habitan en la SNSM, ya que los adultos hacen una diferenciación mediante sus prendas de vestir, las mochilas, la lengua, etc. Sin embargo, algunos jóvenes hacen algunas adaptaciones, generando unas similitudes entre ellos y los Kogi. En esta situación, es pertinente el uso de la expresión ‘ra Wiwa’, que en español significa ‘yo Wiwa’, frase que indica contraste con el otro que no es Wiwa.

Si buscamos ser más minuciosos, se puede hablar de las variaciones familiares entre nosotros, que se evidencian mediante la estética de la vestimenta y ciertas formas de rituales. Sin embargo, ahora es difícil reconocerlas, ya que nuestra identidad ha estado variando constantemente tanto por factores externos como internos. Por otro lado, tenemos la identidad colombiana que nos hace amar ciertos símbolos característicos como el fútbol, la música vallenata, etc. En síntesis, como personas sociales es posible que adquiramos y desarrollemos múltiples identidades según las interacciones que establecemos entre nosotros y con los demás. Sin duda, puede haber esos “múltiples yo”: mestizos Wiwa con kogi, Wiwa con Arhuaco, Wiwa con suntu, etc. Además, podemos sumarle las combinaciones de las creencias de un Wiwa. En palabras de Restrepo (2012): “Los individuos pueden portar al mismo tiempo múltiples y contradictorias identidades”. (Restrepo, 2012, pág. 135)

Puedo ilustrar esta situación con mi vida personal ya que esa variedad identitaria lo he notado a lo largo de mi vida.

Como hijo de un mama y una saga, fui educado como kuibi (ver glosario) durante mis primeros cuatro años de vida. Tras la separación de mis padres, mi madre me envió a una comunidad Kogi, donde vivía mi hermano mayor, quien se había casado con una mujer Kogi.

Mi cuñada provenía de una familia cristiana protestante. Por tanto, mis sobrinos y yo fuimos criados en medio de la cultura Kogi, en escuela Kogi, pero con algunos valores cristianos. Como todos querían opinar en cuanto a mi manera de ser Wiwa y a mi fe, empecé a "hacer filtro" a fin de vivir tratando de equilibrar varias culturas al mismo tiempo. Sin duda, esto ha causado tensiones, ya que algunos Wiwa más conservadores consideran que al no practicar ciertos rituales, como el poporo, estoy dejando mi cultura de lado. Además, soy universitario y estoy casado con una bogotana. Sin embargo, soy consciente de que cada vez estoy adquiriendo cosas nuevas y al tiempo, sigo conservando algunos rasgos de mi cultura (no por conveniencia, sino por convicción). En conclusión, mi proceso de vida en el que he ido adquiriendo múltiples identidades, no me hace sentir menos Wiwa.

Puedo entender, teniendo en cuenta estos autores mencionados que el concepto de la cultura ha estado intacta en el proyecto de la transformación. Notamos que para el siglo XIX al menos con Taylor la cultura estaba sujeta a una concepción con lo culto "civilizado" por ende los indígenas se consideraba incultos "incivilizados" por ello había la necesidad de transformar a los indígenas cultivándolas con base a la educación y creencias occidentales. Ahora se entiende a los indígenas mejores si está en su estado ancestral. Las iniciativas en cuanto a la recuperación cultural mediante políticas del Estado demuestran a esa transformación inversa por lo que se inicia el esfuerzo tanto interno como externo para

contrarrestar la pérdida cultura, proyecto iniciado desde la Constitución Política de 1991. Entonces, las consideraciones sobre el cambio cultura “que la cultura es un continuo” se haya la necesidad de interrumpir, sin tener en cuenta esta situación donde precisamente se gesta múltiples formas del ser Wiwa, múltiples identidades como diría Restrepo, la heterogeneidad, que para algunos esto es un fenómeno de pérdida cultura, como lo habíamos mencionado, por ende negativo para nuestra permanencia como indígena.

No obstante en cuanto a mi Etnia Wiwa no me atrevería establecer un canon que separe los mestizos y los tradicionales, ya que los mestizos, algunos, han tomado la iniciativa de añadirse al fortalecimiento cultural ya sea por exigencia de las organizaciones o por algún beneficio estatal, haciendo prácticas ancestrales, usando vestimenta tradicionales y aunque no hable la lengua *dumuna*. Por otro lado están los Wiwa que quieren ser mestizos mediante la práctica y la adopción de algunos aspectos de vida de los *suntalu*, como urbanizándose, por otro lado, algunos tradicionales que se caracteriza por seguir las huellas de sus ancestros, mientras que otros no practican los ritos pero conservan su lengua, su vestimenta, aunque opten otra religión. A continuación algunos términos que nos pueden ayudar entender los aspectos en el caso de los Wiwa.

- Pertenecer por convicción
- Pertenecer y practicar
- Practicar para pertenecer
- Practicar y pertenecer para ser
- Practicar y pertenecer por beneficios
- Pertenecer y ser pero no practicar

3. METODOLOGÍA

Esta investigación es netamente cualitativa, ya que pretendo reflejar algunos rasgos, de fenómenos que acontecen sobre la identidad y la cultura Wiwa. Esto se evidenciará en algunos videos, productos de una intervención de carácter etnográfico realizada recientemente sobre una población en particular, el Internado Atshintukua. A partir de un análisis de los videos, pretendo generar una reflexión sobre la identidad Wiwa y la posibilidad de conocer un poco más a fondo su modelo educativo específico, su enfoque revitalizador de la cultura y las diversas reacciones que puede llegar a generar en los estudiantes de la Institución. Cuando me refiero al término etnográfico no me aferro estrictamente en su técnica de recolección de datos, ya que acudiré a la investigación exploratoria. Consiste en realizar un tipo de observación no esquematizada con las técnicas de recolección de datos de la etnografía tradicional, sino más bien, al ser miembro activo de la comunidad la observación no tendrá como finalidad entender las particularidades de una cultura ajena, sino más bien me permitirá adentrarme directamente en la problemática del internado Atshintukua.

La etnografía se entenderá en el proceso de escritura de la investigación ya que es allí en donde se da el proceso de traducción cultural, pues se trata de poner en términos de formalidad académica propio de los *suntalu*, las indagaciones, hallazgos, caminos y conclusiones a los cuales ha llegado esta investigación.

Es mediante esta investigación que me doy cuenta de las discusiones y los hallazgos que surgen sobre el ser Wiwa. Desde pequeños, nos dicen qué cosas deben ser parte de nuestra cultura y qué nos construye como miembros de la comunidad. Sin embargo, a lo largo del tiempo, y por diversas razones, hemos adquirido costumbres, ritos y símbolos que, desde

una mirada convencional, no serían parte de nuestra cultura, pero las hemos ido incluyendo en nuestra cotidianidad. Por tanto, las discusiones entre la tradición y el cambio es un elemento clave en esta reflexión.

En medio de tanta diversidad, quiero presentar la perspectiva del individuo que se define a sí mismo sin que alguien más lo haga por él/ella. Veremos cómo el estudiante Wiwa intenta mediar entre la forma como se determina o se ve a sí mismo y las formas como los quieren ver los demás, como un ser social en un determinado contexto, específicamente en la determinación del ser desde el escenario de la educación propia.

3.1 Tipo y técnica de investigación

Como había mencionado anteriormente el presente trabajo se inscribe dentro de la investigación exploratoria, ya que el objetivo es indagar sobre un tema relativamente desconocido. Por lo tanto, fue necesario crear un marco teórico y epistemológico para determinar qué factores eran relevantes al problema y por tanto, debían ser investigados (La Calle, s.f.). Por su parte, Grande y Abascal (2009) afirman que este tipo de investigación tiene:

Carácter previo a otras investigaciones más complejas. Es menos rígida en cuanto a los procedimientos de recogida de información, que no se materializa en procesos o herramientas complejas. El objetivo de la investigación no se encuentra totalmente cerrado, y a medida que se avanza puede ir alterándose. (Grande y Abascal, 2009, p. 35)

Quiero aclarar que no es la primera vez que se hace una investigación sobre la comunidad Wiwa. De hecho, investigadores como María Trillos y otros han abordado temas relacionados con educación y lingüística. Sin embargo, poco se ha investigado sobre las tensiones tangibles respecto a la existencia de diversas identidades dentro de la sociedad Wiwa a través de los medios visuales.

Es una investigación en un momento dado del tiempo, pues se desarrolló con datos obtenidos durante el taller que se planteó con estudiantes del colegio Atshintukua, entre mayo y abril del 2014. Además, es un estudio a partir de un acercamiento de la pedagogía visual en la que se indaga las formas de registro, las formas de ver el ser Wiwa, en la población específica de la investigación. Es decir, “sería casi imposible que una nueva selección aleatoria, de una muestra posterior tuviera la misma composición” (Grande & Abascal, 2009). Por tanto esta investigación pretende abrir una brecha investigativa que se inscribe en el campo de la indagación por la identidad cultural en la comunidad Wiwa a partir de la Educación Propia, propuesto por SZ, abordándola desde la perspectiva de la pedagogía visual.

Aunque como Wiwa conozco las dinámicas cotidianas de mi comunidad, no quería caer en conclusiones apresuradas, así que quise que los estudiantes se apropiaran de la cámara para indagar sobre nuestra cultura. Para dicho procedimiento se les dio la libertad para usar la cámara, moverla, enfocarla, seleccionar los planos, las personas, entablando un tipo de relación con los otros miembros de la comunidad que se puede denominar como una entrevista abierta. Los diálogos que mantuvieron con diferentes personas de la comunidad y entre ellos mismos, fueron la materia prima que me permitió conocer y analizar determinada situaciones y actitudes. Por tanto los diálogos registrados en el video se consideraran como una fuente privilegiada de la investigación.

Dentro del proceso de la realización del video, la entrevista cualitativa fue un instrumento muy valioso que les permitió a los estudiantes mantener “una conversación entre investigador/investigado para comprender, a través de las propias palabras de los entrevistados, las perspectivas, situaciones, soluciones y experiencias que ellos tienen

respecto a sus vidas” (Munarriz, 1992). Específicamente, se valieron de la entrevista no estructurada porque su finalidad era recoger datos generales a partir de personas que ellos consideraban que les podían aportar sobre los aspectos de su cultura, la mayoría de las veces aunque comenzaba con una pregunta concreta, podía terminar en dialogo con estudiantes, que ampliara las perspectivas iniciales y brindara una mirada más compleja al problema.

Iniciando la grabación los estudiantes seleccionaron a las personas entre ellos dos profesores y una profesora del Internado, dos mama (autoridad masculina una tradicional y otro mestizo), una saga (tradicional) y en el desarrollo se entrevistaron entre ellos. Como se habían conformado tres grupos, mediante los intereses de temas: tejido, territorio y nuestra cultura, las preguntas se enfocaron acorde con el tema, en ocasiones, preguntaban en forma de diálogo, es decir, que el entrevistador comienza hablando de su vida, sus necesidades, sus cuestionamientos y preguntas directas, como: ni guashi gon? Que en español significa ¿qué quiere decir gon? o ¿cuál es la historia del tejido? Inicialmente quería saber cosas que les parecía pertinente documentar en el video mediante el uso del dispositivo, la cámara, o que discursos querían plantear los entrevistados y los documentadores con la presencia de este medio y finalmente como querían mostrarse y mostrar a los demás. Con esta población específicamente me refiero a una conformada entre estudiantes mestizos y tradicionales, que inicialmente fueron veinticinco, que serán detallados en la descripción del taller. Por último, hago la aclaración que los clips que se mencionará en el análisis serán anexados en formato de imagen al final de este trabajo, de igual manera un video en formato DVD, que resume las entrevistas y procesos de los estudiantes.

3.2 Taller de Video



Ilustración 5. El Wiwa mestizo y tradicional bajo el lente de la cámara

En el año 2014, hubo una reunión de los Wiwa en la comunidad Atshintukua con el fin de tratar algunos temas relacionados con la unificación del alfabeto en *dumuna* y educación. Fui invitado para hacer el registro audiovisual del evento. Me llamó la atención la variedad de participantes que no se ajustaban dentro del imaginario del Wiwa convencional, pero que sin embargo tenían un interés por asumir ciertos aspectos de su cultura. También fue interesante notar la estructura de las casas tradicionales que estaban separadas de las que fueron construidas recientemente por una iniciativa gubernamental.

Durante ese proceso, me enteré del modelo de educación propia SZ que estaban desarrollando en el colegio Atshintukua. Entonces, decidí que ese espacio sería apropiado para el desarrollo de mi propuesta de investigación, pues concentra una población Wiwa bastante diversa que proviene de distintos lugares de la región. Presenté mi propuesta a las directivas de la Institución, quienes aceptaron que realizara el taller del 22 de abril al 2 de mayo de 2014.

En la fecha acordada, subí a implementar el taller de video junto con dos compañeros de la Universidad. Convocamos a los estudiantes para participar en el taller que iniciaría con un conversatorio sobre documentales, la diferencia entre documental y ficción, finalmente con la breve introducción sobre el lenguaje y la realización audiovisual. Posteriormente les daríamos herramientas prácticas para usar la cámara, trípode, lentes etc. Sin embargo, desde un principio se aclaró que lo usarían como ellos les parecía mejor usar, ya que con mis compañeros no examinaríamos los planos, el movimiento de la cámara, recordándoles a ellos las normas del lenguaje audiovisual. Había notado que algunos Wiwa que estaba poco familiarizado con estos equipos tenían ciertas distancias en manipularlos. Algunos tenían

temor a equivocarse, por esto siempre se estableció este proceso como apropiación de la cámara por los estudiantes.

Se inscribieron 25 estudiantes de primaria y bachillerato. Con el paso de los días, el número fue disminuyendo. Esto se debió, en parte, a la franja de trabajo que nos asignaron, pues ya que después de las 2:30 p.m. (horario extraescolar), por lo que algunos querían descansar y hacer sus tareas.

Como el tema central propuesto por ello fue ‘Nawinzhe cultura’ (‘Nuestra cultura’), dividimos al grupo en tres centros de interés que ellos escogieron: Tejido, cultura Wiwa y Territorio y fique. En el primero, había un gran número de mujeres. Antes de iniciar la indagación, algunos ya tenían una idea previa sobre qué y a quiénes querían preguntar; otros decidieron que iban a hacer una entrevista no estructurada, incluso se inclinaban por un estilo más diálogo, como había mencionado.

Al final del trabajo de la tarde, se reunían en la noche a ver los videos, reírse, escucharse, hacer críticas, etc. Además, seleccionaban los clips repetidos y omitían algunos. Ésta fue una forma de reducir los registros audiovisuales según sus propios criterios, como si fuera un proceso de selección y auto edición del trabajo.

Por último, estos clips se clasificaron en carpetas según las siguientes categorías: tejido, fique, agricultura, nuestra cultura Wiwa, panorama, rituales, objetos simbólicos, normas y castigos. Esta clasificación fue útil para analizar y ver las reflexiones sobre las dinámicas educativas, las diversas identidades que integran la sociedad Wiwa. Dicha información se organizó en un cuadro como el siguiente (que no desglosaré aquí por razones de espacio, pero que fue muy útil para organizar los datos recogidos):

Nombre de la carpeta	Dialogo textual	Análisis del texto	Categoría
<i>Numero de Clips</i> <i>C1</i>			

3.3 Antecedente de la cámara en mano

El ámbito educativo no se ha escapado al auge de las imágenes en movimiento, de allí que surja preocupación e interés frente al uso, los impactos y las posibilidades narrativas, pedagógicas, investigativas y de lectura del vídeo (García, 2001).

La necesidad de portar una cámara fotográfica o video va en aumento y los Wiwa no hemos sido ajenos de esta realidad. Sobre todo, los jóvenes hemos comenzado a producir imágenes al usar celulares con cámara u otros dispositivos, lo cual ha permitido que tengamos alguna idea del contexto y del modo en que se representan los Wiwa con estos medios.

Por tanto, el empleo de la cámara y de los equipos electrónicos no es una novedad para la población escolar. En este caso, los vamos a usar como medios para documentar y así, entender cómo se representan ellos mismos y cuáles son los discursos que reproducen. Al tiempo, se convierte en una estrategia pedagógica, ya que se genera una relación intersubjetiva con la población. Entonces los registros de la cámara no están condicionados a fin de generar determinada información, sino que los datos son espontáneos, pues la excusa era explorar, aprender y enseñar.

Al optar por este medio para recoger datos, pude entender las palabras de este autor que: “El vídeo es en sí mismo es una forma de indagar y recoger información, así como de construir y reconstruir realidades, no solo desde quien investiga sino también desde las personas o comunidades que narran su situación a través de las imágenes en movimiento” (García, 2001)

Es así como los investigadores pasamos a ser coordinadores: damos herramientas previas para filmar y usar la cámara, permitiendo así la participación y el diálogo con los estudiantes y las personas externas del Internado, sobre un tema concreto: las formas de representación de los indígenas.

Ardévol y Muntañola (2004) nos informan que esto no es nuevo en la disciplina de la antropología, pues los estereotipos negativos o visiones idealistas de otras culturas empezaron a ser cuestionadas desde la década de 1970. El debate en torno a la legitimidad del “otro” desde la antropología y la antropología visual también se nutrió gracias a las críticas de las organizaciones indígenas, lo cual permitió un nuevo horizonte para la producción audiovisual hacia las etnias (Ardevol, 2006, pág. 316):

Esto puede sorprender a quienes piensan que los artefactos tecnológicos son simplemente herramientas, objetos neutrales, que no modifican la práctica científica o una concepción de las técnicas de recolección de datos del método y de la teoría (...) que no tiene repercusiones en el proceso de la elaboración de teorías.

Lo anterior tiene sentido cuando pensamos en una población oral (que poco a poco ha ido incursionando en el mundo escrito), que siente atracción por el uso de las tecnologías. Entonces, un producto resumido en un documental puede generar interés en los estudiantes, ya que no solo es llamativo, sino que también es una forma de levantarse contra “la hegemonía del textocentrismo” (Singhal & Rattine-Flaherty, 2006).

El textocentrismo es una de las consignas favoritas de la sociedad mayoritaria ~~suntalu~~, donde la comunicación escrita se lleva el crédito. Si bien en nuestro contexto puede tener un uso significativo, no es nuestro medio privilegiado a la hora de aprender, hacer retroalimentación y generar reflexión.

4. ANÁLISIS DE DATOS

4.1 Nawinzhe cultura (‘Nuestra cultura’)

4.1.1 “Nawi Wiwa, mawi ni kimanunkui” (‘Somos Wiwa, ¿y ustedes que son?’)

Durante la grabación, hubo un grupo que se dedicó a indagar sobre la cultura en general. Llama la atención que los entrevistadores Wiwa tradicionales formulaban preguntas del tipo: “Nosotros somos/hacemos/sabemos, ¿ustedes por qué no lo son/hacen/saben?”. Se cree que por ser Wiwa, cualquier persona está en la capacidad de hablar de los elementos culturales propios, sabiendo el origen, la función social, el significado trascendental que pueden tener para la comunidad y su incidencia en los roles de género.

Antes de salir a indagar, los participantes hicieron una selección de los individuos que querían entrevistar, como ya había mencionado. Escogieron a dos profesores mestizos con un profundo conocimiento de la cultura Wiwa y su proceso de indigenización, un mama tradicional y otro mestizo. Estaban interesados en saber sobre determinados temas, como por ejemplo ‘gon’, rito donde les ponen nombre a los niños recién nacidos, les “curan” el alimento y les asignan una identidad espiritual; ‘dumburru’ que significa ‘poporo’, ritual de iniciación masculino que comunica el momento en que puede casarse y participar de forma activa en el círculo de los mayores; e ‘isakeshi’, rito que se realiza después que una persona muere.

En una ocasión, se estableció una conversación muy interesante entre un estudiante tradicional y un profesor. A continuación, la transcripción del clip C4:

– ¿Por qué razón somos distintos a los pueblos Arhuaco, Kankuamo y Kogi, al igual que su lengua? –le pregunta el joven.

–En el principio, el padre Serankua fue quien nos dio lenguaje para que mediante esto nosotros pudiéramos cuidar la Sierra y asimismo, nos designó en distintos lugares de la Sierra. Por eso, nuestra lengua es *dumuna*. Pero los Kankuamo ya la han perdido.

– ¿Por qué somos Wiwa?

–Es algo que deberíamos empezar a preguntarnos. Antes, nos designaron Malayo, pero para llegar a ser Wiwa, nos ubicamos primero en la parte más cálida, pero como empezaron a maltratarnos, entonces nos subimos un poco [hacia el Nevado]. Sin embargo, si empezáramos a buscar, tendríamos que empezar a preguntarnos sobre nuestro linaje. Es decir, preguntarnos hoy de dónde son los Gil, de dónde son los Loperena...

– ¿Por qué nos vestimos distintos a los demás?

–Bueno, se supone que nos dejaron así desde el principio. Sin embargo, los hermanitos menores han hecho que perdamos muchas cosas, como lo estamos haciendo en este momento. Aunque lo que es nuestro nadie debería perderlo. Entonces, ahora este proceso de recuperación es un momento para estar dialogando sobre eso. Si se perdiera lo que nos queda, y nos quedara solo la forma de vestir, solo ponerse las mochilas y si perdiéramos la lengua, no seríamos realmente Wiwa.

–Y, ¿por qué antes no perdíamos nuestra tradición y ahora sí la estamos perdiendo?

–Es un momento de preguntarse. Es un momento de visitarse. Es un momento de reunirse y reflexionarse. Como dicen hoy día: “Nos toca estar investigando”, preguntar en qué mes es que se hace cierto rito, en qué mes se recibe el poporo. Si nos centramos en estas cosas, es obvio que no perderemos nuestra cultura.

Asimismo, hubo una conversación con el profesor mestizo Jesús, quien también se ha involucrado en el proceso de indigenización, la cual nos parece pertinente (clip C20):

– ¿De dónde surgieron los Wiwa?

– ¿Voy a hablar en *dumuna* o no?

–Sí, en *dumuna*.

–Bueno, yo nunca había escuchado bien sobre los Wiwa. Tenía un concepto de que los verdaderos Wiwa eran de Markasa [o Marokaso, comunidad de La Guajira], pero no sabía bien el origen de los Wiwa porque nunca le hemos puesto interés. Por un lado, sé que desde la organización [OWYBT] fue que los Wiwa empezaron a crecer como pueblo, pero esto indica que a mí también me toca preguntar mucho.

–Y, ¿por qué nosotros usamos la ropa blanca?

–Cuando usamos la ropa blanca representamos el algodón. Representamos nube, representamos nuestra Sierra. Si pudiéramos preguntarnos la razón, pues tendríamos que decir que fueron nuestros antepasados quienes nos dejaron eso.

–Cuando usted recibió el poporo, ¿qué le dijeron?

–Tengo siete años desde que recibí el poporo. Tenía yo 21 años y en ese entonces ya tenía hijo. Esto significaba que yo ya había profanado muchas cosas, por eso me dijeron que tenía que recibir el poporo y cuando me lo entregaron, me dijeron: “Ésta será tu mujer y estará contigo”, y así me dijeron (...) “si no la cuidas, ésta misma te va a cobrar porque para



Ilustración 6. Poporo

nosotros es a la vez como escribir. Cuando nos muramos, allá en la otra vida, también la necesitaremos y con esto es que le damos una base sólida al casamiento. Por eso es que el poporo no se puede vender porque ésta es nuestro pensamiento porque ahí está escrito todo lo que nosotros pensamos.

–Y, ¿qué es gayama?

–Cuando a las mujeres les llega la menstruación, mediante este rito de gayama se curan los cerros y se hace el pago.

– ¿Por qué antes nunca se había perdido nuestra lengua, pero ahora se está perdiendo?

–Es cierto. Mi padre habla dumuna, pero yo he combinado mi modo de hablar [español-dumuna], pero yo a veces le hablo a mis hijos solo en español, solo en español, solo en español, y así es que los trato. Y a veces los llevo mucho a la ciudad.

Es importante aclarar que el entrevistador es el mismo en los dos casos, su nombre es Víctor. Todo esto indica que tenía una gran curiosidad por las cosas que le afectan a él como individuo (p. ej., lo que sucede con el poporo, el gayama, el uso de la ropa, etc.) y las que tienen que ver con la vida cotidiana en la Sierra (como las diferencias con los demás pueblos). Las preguntas orientadoras que él va haciendo son formas de mostrar los aspectos fundamentales de su cultura. Sin embargo, formula preguntas polémicas que manifiestan su preocupación por la pérdida gradual de aquellas cosas que le parece que nos hacen Wiwa.

Sus inquietudes llevan a los entrevistados a responder en cuanto a la pérdida que él menciona. Por ejemplo, Jesús dice que el debilitamiento de la lengua se debe a que les habla a sus hijos en español, de hecho, lo reitera varias veces. Por su parte, el primer informante afirma que alguien puede conservar muchos usos, pero si pierde la lengua, deja



Ilustración 7. Mujer Wiwa tradicional

de ser Wiwa. Incluso trae a colación el hecho de que los Kankuamo han perdido su idioma, situación que para los más tradicionales pone en duda la autenticidad de la identidad del pueblo mencionado.

Además, vale la pena señalar que los entrevistados relacionan las prácticas culturales con cuestiones de tipo cosmogónico al afirmar que fueron legadas desde el principio por nuestros padres fundadores y que algunos elementos que hoy nos caracterizan, como el vestir de blanco, tienen una relación directa con nuestro entorno (nevado- algodón, blanco-nube, etc.).

Esto confirma lo que mencioné previamente sobre la creencia de que el Wiwa *necesita* legitimar su ser y su filiación con la comunidad al demostrar que conocen sus orígenes. Aunque tenemos el caso

de Jesús, quien reconoce que no sabe responder con fluidez a las inquietudes de Víctor, por lo que él también debe hacer esa indagación.

Los entrevistados son dos personas que han vivido procesos distintos: no se sabe por qué el primero tiene el pelo corto y no usa la ropa tradicional. Sin embargo, usa el poporo y la manera de exponer la cultura nos da a entender que tiene un conocimiento muy amplio y un buen dominio de la lengua *dumuna*, por lo que usa pocas palabras en español en su diálogo.

Podríamos hipotetizar que este hombre creció en un contexto Wiwa tradicional, pero se flexibilizó en cuanto a su apariencia física, por lo cual da la impresión de ser un mestizo.

En cambio, por las respuestas del otro, nos damos cuenta de que es un Wiwa mestizo que poco a poco ha venido adquiriendo las prácticas y costumbres de los tradicionales, y además, muestra un profundo interés por conocer más a fondo sobre la identidad Wiwa en todos los aspectos (materiales e inmateriales).

La identidad Wiwa vista desde la mirada convencional siempre se va a asociar con determinadas prácticas. Ésta se inscribe dentro de una concepción más antropológica, en la que se entiende la identidad como un aspecto monolítico, inflexible y casi que predeterminado (esto explica la necesidad de los Wiwa mestizos de “caber” en ese perfil estereotipado). En cambio, Restrepo (2012) venía presentando la identidad como un continuo que tiende a variar en cada individuo y según diferentes variables, como el contexto, la historia de vida, la situación socioeconómica, etc. Por tanto los dos entrevistados comparten secciones identitarias de la cultura Wiwa que les permite indagar sus interacciones con los sùntalu.

4.1.2 “Ra iyangui narugashka undua” (‘Soy el mismo, pero otro’)

Los Wiwa que llamaremos mestizos son quienes se han visto afectados por el proceso de aculturación o “desindigenización” (Trillos, 1998) debido a las uniones interétnicas, el desplazamiento forzoso, la búsqueda de oportunidades en otros lugares, la determinación individual de asimilarse a la sociedad sùntalu, entre otras razones.

Se estima que una buena parte de la población Wiwa es mestiza, en especial quienes viven en los departamentos de El Cesar y La Guajira. Por tanto, es común ver niños que no

tienen el cabello largo ni usan la lengua damuna en su cotidianidad. Al colegio-internado Atshintukua, llegan muchos niños mestizos y el objetivo es que traten de retornar a las tradiciones y la lengua de los Wiwa tradicionales.

Durante el proceso de grabación en el taller que realizamos, jóvenes tradicionales entrevistaron a varios compañeros mestizos. Estos diálogos fueron muy provechosos y por esta razón, considero que vale la pena resaltar algunos de ellos:

En el clip R11, un grupo de jóvenes entrevistan a Andrés.

–Andrés, ¿por qué no tienes pelo largo como nosotros?

–Mi papá no es de pelo largo, no es tradicional. Mi papá es más de afuera, menos indígena.

A pesar [de] que es indígena, se mandó cortar el pelo y por eso, los hijos no somos obstinados.

Con este diálogo, podemos notar que el joven ha asumido las costumbres de su padre y ésta es la razón que da para explicar su diferencia, a pesar de que la cultura tradicional tiene otras expectativas. Al decir “mi papá es de afuera, menos indígena”, reconoce que el modo de vida de los suntalu ha influido en él y en su pérdida gradual de identificación con su grupo de origen. Sin embargo, el joven se inclina más por la decisión de su papá.

Un caso similar es el de José David, otro estudiante mestizo (clip R14):

– ¿Se va a dejar crecer el pelo o se va a cortar más? –le preguntan los estudiantes tradicionales.

–Cuando estaba pequeño... poco a poco que iba creciendo, yo me miraba el pelo largo y yo veía a los demás, veía a los tíos míos y ellos con el pelo largo... y si yo soy el mismo... si soy indio, ¿por qué no debo de tenerlo yo? Y yo vine y miré a mi papá y tenía pelo corto... y

ahí mismo me pregunté: ‘Mi papá tiene pelo corto y entonces, si somos indio por qué lo vamos a tener pelo corto. A mí me estaba creciendo el pelo y no me dejé crecer... veía a mi papá que se motilaba y ahí mismo empecé a motilarme... por eso fue que no me dejé crecer el pelo, si no, ¡uff! Lo tendría como ustedes...

Este joven es consciente de los modos de vida propios de su cultura Wiwa, que los ve reflejados en su familia extendida, más no en su papá. Por esta razón, entra en un cuestionamiento sobre cuál es el patrón identitario que debe seguir. Algo que es relevante es que él se reconoce como indígena, lo sabe, pero al igual que el informante anterior, opta intencionalmente por la estética y el modo de vida del papá.



Ilustración 8. Niña Wiwa mestiza

Cuando a Melisa le piden que les cuente de su vida, ella, que está vestida con ropa civil, responde:

–Mi papá Wiwa (...) Mi madre de Norte de Santander (...) Hubo matrimonio civil, mis padres se divorciaron (...) viví con mi padre con mi abuela (...) luego me fui con mi madre y estudié en Fonseca [municipio de La Guajira].

– ¿Hablas dumuna?

–Estoy aprendiendo, entiendo algunas cosas ya... mi papá no habla dumuna...

Como se puede notar, Melisa proviene de un contexto diferente al del Wiwa tradicional, no solo porque ha vivido fuera del territorio, sino porque es fruto de un matrimonio interracial y además su padre, quien es Wiwa, no habla la lengua. Sin embargo, manifiesta estar a gusto con la posibilidad que tiene de “adquirir” sus costumbres y lengua. Ella reconoce que es mestiza, pero está dispuesta a indigenizarse (ver glosario).

Es interesante notar que en medio de la muestra mestiza, pueden identificarse dos posiciones: quienes evidencian una postura de resistencia frente a lo que la sociedad mayoritaria Wiwa dice que debe retomarse (p. ej., vestimenta, lengua, oficios, etc.); y quienes ven en la “indigenización” un proceso significativo para sí mismos y su cultura, por tanto, se integran voluntariamente.

Aunque suele haber una tensión latente entre los Wiwa mestizos y los tradicionales, Restrepo (2012) presenta una posición más integradora en cuanto a la diferencia, la cual podría ser más provechosa para la convivencia y la construcción identitaria del pueblo Wiwa:

Así, la identidad es posible en tanto establece actos de distinción entre un orden interioridad-pertenencia y uno de exterioridad-exclusión. Por tanto, identidad y diferencia deben pensarse como procesos mutuamente constitutivos. Esto no significa que la diferencia sea un suplemento o una negatividad de la identidad.

4.2 “Nawi Wiwa, nunkurrashka inzhina nawinzhe дума unkutuarra”

(‘Somos Wiwa y, ¿cómo cuidaremos lo nuestro?’)

Como los Wiwa somos conscientes de la pérdida cultural que estamos experimentando y de la amenaza que esto representa, hemos hecho énfasis en la recuperación y el fortalecimiento de elementos fundamentales de la cultura mediante determinados modelos educativos. Por esta razón, contamos “con cinco centros educativos y 35 sedes que ofrecen el servicio de educación primaria de 1° a 5°, y la institución Zalemaku Sertuga que ofrece tanto la educación básica primaria como la básica secundaria (...) [Éste] nace de mano con los procesos de recuperación y retorno a la Ley de Origen (...) se promulga un afianzamiento de la identidad y de la historia Wiwa” (OWYBT, 2012). A esta escuela también asisten niños campesinos.

4.2.1 Bima Nawinzhe shi unkundziama (‘¿Cuál es la forma de enseñarnos lo propio?’)

Las autoridades tradicionales y educativas han trabajado en el currículo propio con el fin de promover una apropiación de la cultura Wiwa en los estudiantes. Por esta razón, han definido un modelo pedagógico, producto de una investigación realizada por los profesores sobre “la cultura y forma de enseñanza para adecuar las escuelas a la tradición Wiwa” (OWYBT, 2012). De igual manera, han establecido cuáles son las asignaturas que harán parte del modelo:

- ‘Sheiumun shindzhiama’ o Territorio.
- ‘Zhazhikama’ o Agricultura.
- ‘Tshiwanduna zhakuka’ o Plantas medicinales.
- ‘Gawi’ o Tejido.
- ‘Dumuna’ o Lengua.

- ‘Zhamaiamanduna y kuiamanduna’ o Música y danza.
- ‘Nekamanduna Anzhunga’ o Ética y valores.

En esa búsqueda de la recuperación de los saberes propios, han diseñado una ruta pedagógica. A modo de ejemplo, mostraré la propuesta para la asignatura Tejido (OWYBT, 2012):

- El origen de los tejidos.
- Normas de los tejidos.
- Significado de los tejidos.
- Elementos utilizados en los tejidos.
- Tejidos y puntadas.
- Tintes naturales.
- Figuras y significados.
- Uso y utilidad de los diferentes tejidos.

Aunque la intención de las autoridades es meritoria al proponer políticas y modelos que respondan a las necesidades que ellos identifican en la comunidad respecto al saber propio, es cuestionable en la medida de que estos conocimientos ancestrales que funcionaban (y aún funcionan) en la cotidianidad se han institucionalizado, lo cual ha alterado las dinámicas que solían darse espontáneamente y la comprensión que los estudiantes del internado tienen hoy sobre lo ancestral.

Por ejemplo, las niñas ven cómo las mujeres mayores tejen mochilas en la vida diaria durante las horas de descanso, en la noche, en la madrugada, mientras caminan... es una actividad que se puede realizar en cualquier momento y lugar. Además, es una tarea propia

del género femenino. De hecho, cuando a una mujer le llega la menstruación por primera vez, se le somete a un rito de transición en el que la aíslan durante varios días y noches. Durante ese tiempo, sus únicas actividades deben ser meditar y elaborar mochilas mientras recibe consejo por parte de las abuelas sobre su vida como adulta. Aquí podemos ver una práctica que se enseña y se aprende en diferentes contextos y con un significado trascendental.

Mora nos habla de la tensión que se genera cuando se institucionaliza una práctica generacional y cotidiana:

Los saberes institucionalizados obedecen, por supuesto, a una acumulación sistemática, disciplinaria y organizada, desde la *visión racional moderna predominante* [cursiva agregada], los cuales han sido impuestos a lo largo y ancho de nuestro planeta. Por supuesto que no estamos en contra de ellos, por el contrario, son indispensables en el mundo actual y ellos continuarán jugando un papel fundamental en los procesos de comprensión, estudio y transformación de las realidades sociales y naturales durante muchas generaciones. (Mora, 2012, pág. 33)

Como se había mencionado, las políticas de Etnoeducación y en la actualidad, el SEIP, se han promovido desde el Ministerio de Educación Nacional (MEN) como una manera de respetar la diversidad multicultural y multilingüística de las minorías del país. Sin embargo, la escolarización obedece a la “visión racional moderna predominante” en la que se deben legitimar los conocimientos ancestrales ante la sociedad suntalu mayoritaria y la sociedad Wiwa tradicional, ya que solo esto puede certificar que dichas prácticas son apropiadas para la preservación del imaginario ideal del ser Wiwa.

Por su parte, Mora (2012, pág. 51) presenta tres dificultades a la hora de hablar sobre la transferencia de saberes y conocimientos: a) la unidireccionalidad o la imposición de conocimientos de un sector, espacio, actor, etc., a otro; b) el poco diálogo entre quienes

producen/reproducen saberes y conocimientos y quienes asumen el rol pasivo de consumir información foránea, escasamente pertinente o concebida contextual y políticamente para otras realidades extrañas o diferentes a aquellas donde llegan finalmente las informaciones, los saberes, los conocimientos y las tecnologías; y c) la asimetría en el ámbito geopolítico y neohistórico con respecto a la producción, reproducción y transferencia de saberes, conocimientos y tecnologías.

El presente trabajo intentó superar la tendencia a la unidireccionalidad al generar espacios de indagación y discusión entre los estudiantes tradicionales y mestizos a fin de conocer sus razones, preguntas y posturas sobre cómo asumen esa educación indigenizadora. Cabe aclarar que no fue un espacio creado por mí, sino que se dio de manera espontánea entre ellos.

Por ejemplo, en el clip R11 volvemos a encontrar a Andrés, el informante mestizo, quien responde de la siguiente manera:

–Sea lo que sea, pues si uno quiere recuperar las cosas de los antepasados, debe encaminarse o enfocarse lo que necesita. Yo me he dedicado o de pronto estoy aquí porque aquí se están dando las oportunidades de recuperación... como están diciendo, es un internado en que se quiere recuperar la lengua Wiwa. Pa mí sí es bonito como aprender y de pronto, pensarán que yo no tengo pelo largo por ahora, aquí en estos instantes... no me lo he querido cortar porque es como si casi fuera una promesa que yo estuviera haciendo... si no que antes yo, antes de cortar tengo que dirigirme a la junta donde mi tío, porque él fue el que me dijo: “Si no, tiene que durar dos meses antes de mandarse a cortar el pelo” (...) pero yo por mi dicha no fuera de que yo tuviera el pelo corto, fuera de pelo largo (...) pero mi papá no acepta.

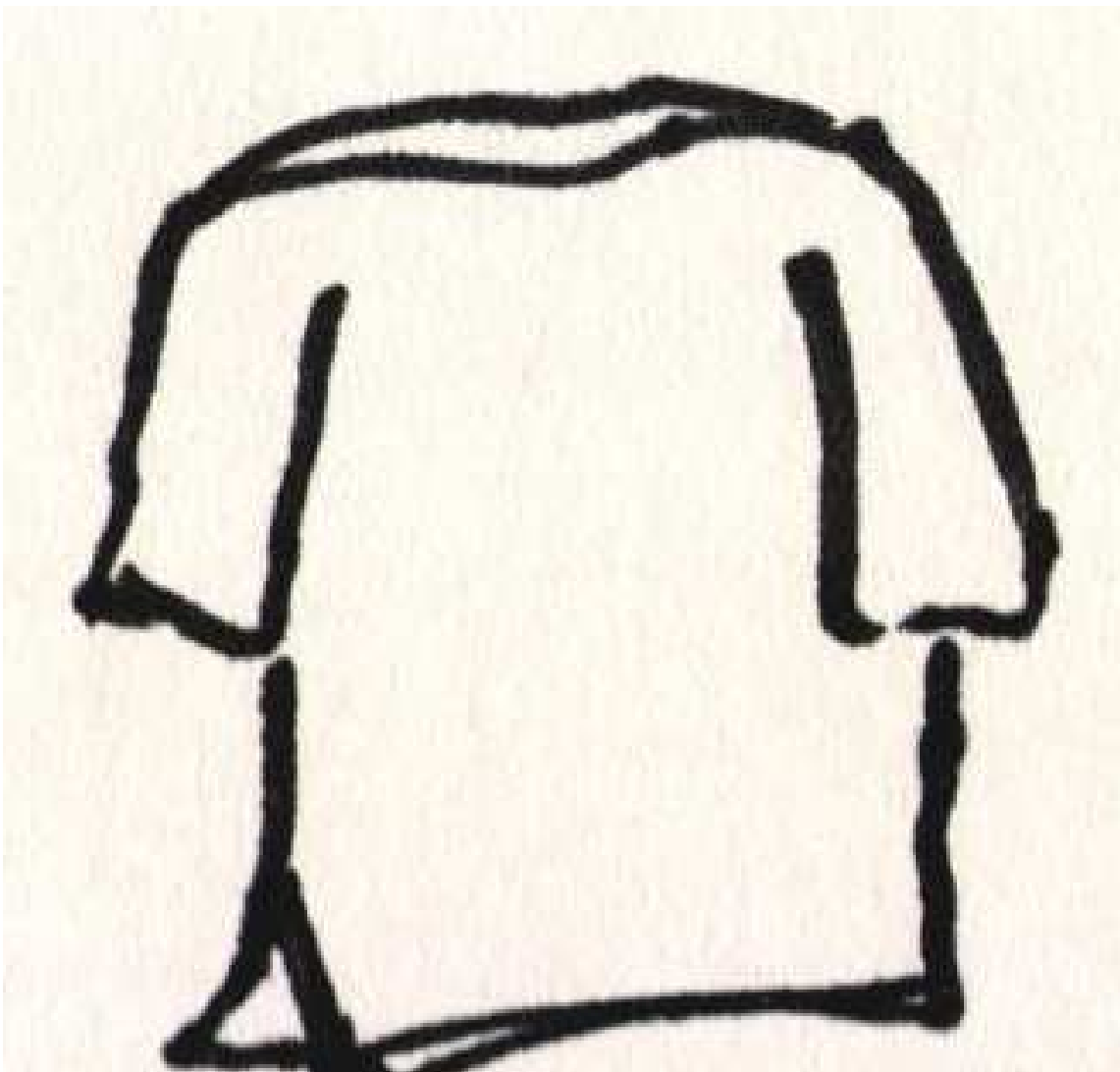


Ilustración 9. Ropa tradicional del hombre Wiwa

Como podemos ver, el estudiante asume que estar en el Internado es una oportunidad para indigenizarse. Se evidencia el conflicto que él tiene con la tradición transmitida por su papá y su deseo de asumir con libertad el perfil convencional del Wiwa. Su comunicación no verbal refleja la incomodidad que siente ante los cuestionamientos directos de los entrevistadores tradicionales y sus respuestas intentan justificar su modo de vida.

Es evidente su anhelo de identificación que, como diría Lanza (2004, pág. 54), es un “proceso que acompaña a la configuración de la identidad cuya cima es el reconocimiento, punto alto aunque no final del camino (...) pues la formación de la identidad es un proceso

caótico que puede que no tenga fin”. Es tal su anhelo de reconocimiento que declara abiertamente su disposición a indigenizarse para “caber” en la sociedad Wiwa tradicional.

Por otro lado, vemos la postura de José David en el clip R13, quien está vestido de civil porque es mestizo y el entrevistado tradicional le pregunta:

–Y, ¿usted por qué no usa la ropa tradicional como nosotros?

–Yo cuando chiquitico no usaba ropa tradicional, no sé si mi mamá o mi papá la usaban... la primera vez que cuando vengo aquí fue que dijeron no, que tengo que usar la ropa tradicional... como estudiante tengo que usar la ropa tradicional, yo la uso aunque yo nunca me había puesto ropa tradicional.

La aclaración de José David al decir “como estudiante” da a entender que asocia el uso de la ropa tradicional con el uniforme, elemento común en las escuelas occidentales de corte tradicional. De hecho, las directivas exigen su uso durante las clases. Sin embargo, en horario extraescolar es común que la mayoría no porte la ropa tradicional en el Internado, excepto algunos Wiwa tradicionales, quienes la usan porque no tienen el deseo de vestirse como los santalu. Siempre se han vestido así.

Este tipo de institucionalización de prácticas convencionales de los Wiwa genera un distanciamiento entre lo tradicional y lo mestizo. Genera una barrera comunicativa y un juicio por parte de los más conservadores. Es común encontrar en las grabaciones expresiones del tipo “...así como nosotros”, lo cual indica que la identidad de los mestizos es abiertamente opuesta y reprobable. No hay espacio para el reconocimiento y la validación de la otredad, sino que se espera una homogeneización mediante el discurso y las prácticas preestablecidas por el modelo educativo.

De hecho, es paradójico considerar que se hable y se defienda una educación propia con tanto empeño cuando en Atshintukua se ha construido un plantel educativo que conserva la misma estructura de una institución euro-occidental tan rígida como lo es el Internado. Por otro lado, se les exige el uso de la ropa tradicional a los mestizos porque es un elemento ancestral, pero en la actualidad se adquiere en tiendas, no es elaborada por los propios miembros de la comunidad. De ahí que en el clic R4, un Wiwa tradicional hace la siguiente crítica:

–Nawinzhe riteskura guakurashka nawinzhe nanunka, suntaruga gonka (...) Nawinzhe guakegaru nawiga gonkura.

(Aunque decimos que lo que nos ponemos es nuestro, no lo es. Es hecho por los santalu (...) para decir que es nuestro, debe ser hecho por nosotros).

Esta crítica demuestra la resistencia de algunos Wiwa conservadores respecto a las dinámicas de cambio de la cultura, de las nuevas formas de expresión que se van adquiriendo al estar en contacto con otros. Teniendo en cuenta todo lo anterior, me surge un interrogante que considero es pertinente para un diálogo futuro entre los diferentes sectores Wiwa:

¿Qué apuesta educativa (espacios convencionales y no convencionales) nos permitiría lograr un reconocimiento de la diversidad identitaria a fin de encontrar equilibrio entre la conservación y la transformación que experimenta la sociedad Wiwa contemporánea?

4.3 Atuama ('Modos de vernos unos a otros')

4.3.1 Nezhitua nun nawingui atushisha (La forma en que nos ven y como nos mostramos)

La concepción del “indígena” va desde una visión romántica, idealizada, producto de la cual es concebido como “el buen salvaje” y cuya perdición es producto de la influencia externa, hasta la idea de que los indígenas son culpables de su pobreza, por no acoplarse a la “vida moderna”. También son vistos solo como víctimas, manipulados por el gobierno, visión que

oculta su capacidad de resistencia a lo largo de la historia (Ardévol & Muntañola, 2004).

En la realización titulada *Por qué pagar espiritualmente* (OGT, 2009), los Wiwa se presentan dándoles un mensaje a los hermanos menores sobre la importancia de hacer pagos, rituales que consisten en dar una ofrenda a la naturaleza para mantener el equilibrio con ella misma. En este video,



Ilustración 10. Familia Wiwa tradicionales

podemos notar que los Wiwa se muestran como personas espirituales, ecologistas, ancestrales, encajándose en el estereotipo que la sociedad mayoritaria espera.

Puedo observar que las producciones audiovisuales se crean con una intencionalidad consciente de la audiencia, por lo que no se ha pensado hacia un público interno, es decir, para los Wiwa. Los productos han sido para y desde los suntu, aun cuando se habla de producciones autónomas.

Al retomar el análisis del discurso que se emplea ante la cámara, podemos notar que los Wiwa están acostumbrados a usar una retórica convencional sobre sí mismos. Es algo que nos han hecho creer desde la antropología clásica y ahora mucho más con el empleo de este medio audiovisual. Lamentablemente, en la SNSM nos enfrentamos a la dualidad de hacernos ver como víctimas o según el imaginario idealizado que tiene la sociedad suntuosa sobre nosotros.

Por lo anterior, los estudiantes que participaron en el Taller respondían a este adoctrinamiento mostrándose como víctimas o conocedores de la cultura ancestral, lo cual los llevó a exotizarse/estereotiparse. Sin embargo, considero que habría muchos más sucesos y procesos dentro de la sociedad Wiwa sobre los cuales podría hablarse (p. ej., los relatos sobre individuos, la voz de las mujeres, de los niños, entre otros).

En este momento, es pertinente hablar del concepto de metarrelato: “Es la verdad supuestamente universal, última o absoluta, empleada para legitimar proyectos políticos o científicos” (Vásquez, 2011, pág. 5). Cada cultura tiene diversos metarrelatos que sostienen su sistema de creencias. En el caso de la sociedad Wiwa, uno de los grandes metarrelatos es que el Wiwa legítimo es el de tipo tradicional. Entonces, cuando las personas que se identifican con éste se representan mediante la cámara, tienen la certeza de que lo son, por tanto, se expresan de manera fluida a fin de evidenciar su cultura.

No podemos negar que tienen un conocimiento de su pasado y de alguna manera viven conforme a esto y conservan ciertos rasgos, pero cuando solo tratan de legitimar su identidad y convencer a la audiencia de su discurso, pierden de vista otros aspectos relevantes de su propia cultura. Asimismo, los mestizos, quienes no se consideran “propios”, terminan reforzando esa ideología dominante cuando acuden a una persona

“idónea” para conocer y explicar algunos elementos de la cultura Wiwa que no hacen parte de su cotidianidad.

Con los clips BUSA (ver glosario) y BUSA1, notamos lo que he enunciado previamente:

–Ésta es la ‘busa’ tradicional de acá de los Wiwa (...) –explica la entrevistadora–.

¿Podemos meter el niño aquí? (...) ¡Miren! Así se mete un niño (...) y ellas se lo colocan en su espalda (...) así la usan ellas (...) Éste es el caso tradicional que tenemos nosotros los Wiwa en La Guajira, acá en Atshintukua (...) queríamos mostrarles cómo es la busa. Cuando tú naciste, ¿ya existía? (...) ¿Quién fue que lo inventó? (...) ¿Ade Serankua [el Creador]?

El diálogo continúa y al final, la entrevista pregunta:

–¿Qué enseñanza, qué significa para ti [la busa]?

–Solo para llevar a los niños –responde la informante.

Es importante saber que la busa es una tela elaborada exclusivamente para cargar a los bebés. La pregunta “¿Qué significa para ti?” formulada por la estudiante mestiza, nos permite ver que quiere presentar los usos y costumbres de la cultura con un sentido cosmogónico, es decir, se considera que una herramienta práctica y común como la busa *debe* contar con un origen ancestral, *debe* generar una enseñanza o tener un significado especial. Por esta razón, hay una insatisfacción en ella debido a la respuesta de la informante, quien tiene un enfoque funcional.

Hay quienes ven los grupos más tradicionales desde una posición externa y por ende, exótica. Por ejemplo, la joven informante de los clips anteriores vive en el sector de las casas tradicionales de Atshintukua, quizás por eso la escogieron para la entrevista. Por otro lado, los tradicionales estigmatizan a los mestizos cuando los juzgan porque no son iguales

a ellos, los acusan de “haber perdido” su identidad, como cuando les preguntan: “¿Por qué no usan la ropa tradicional como nosotros?” en el clip R11.

4.3.2 Gegerga zhana nanakuaga (‘Tenemos que ser de la Sierra’)

En la construcción de la idea del “indígena auténtico”, el tema del territorio es fundamental. De hecho, SZ se refiere al área territorio como ‘Shaiumun shindziama’ (OWYBT, 2012). La SNSM se concibe como el lugar legítimo para las cuatro etnias que la habitan (Kogi, Arhuacos, Kankuamo y Wiwa).

Por eso, cada que vez que se quiere hacer un producto audiovisual en torno a estos pueblos, la Sierra se usa como escenario, allí se muestran en su estado más natural. De fondo, es claro que dicho ambiente persuade al espectador de la condición de “diferentes” de los indígenas serranos. Quizás algunas personas pensarían que una producción audiovisual Wiwa no sería convincente si se realizara en espacios urbanos, debido a la estrecha relación que existe entre identidad-territorio.

Incluso en la actualidad, hay algunos sitios por los cuales sentimos profundo respeto y veneración, ya que cada linaje pertenece a un lugar específico dentro de la Sierra, como lo menciona un profesor mestizo al que entrevistaron: “Toda comunidad y asentamiento es sagrado. Éste no es el sitio original de Atshintukua, el Atshintukua era más arriba. Ya que allá no se podía vivir, se trasladó ese lugar espiritualmente aquí (...) este sitio sagrado Atshintukua pertenece al linaje de los Gil y los Loperena”.

Por supuesto, no todos los Wiwa tenemos esa noción de territorio como espacio sagrado, por lo que algunos no se sienten obligados a vivir allí. Además, el desplazamiento forzoso a causa del conflicto armado ha sido otra razón de peso para

que un gran número de habitantes estén viviendo hoy día en otros municipios cercanos a la Sierra.

La selección de escenarios que hicieron los estudiantes se orienta a mostrar los lugares sagrados. Por esta razón, los entrevistadores le pidieron en una ocasión a su informante que se ubicara en un sitio sagrado para que desde allí hablara sobre algunos aspectos de la cultura (clips C1, C2 y C9). Esta idea de la Sierra como único lugar para los Wiwa también permite pensar que quienes salgan de su territorio probablemente perderán su identidad. Entonces, para que un Wiwa sea digno de ser filmado debe estar relacionado con su contexto convencional y habitar en los sitios legitimados.

Esto también explica por qué la forma en que nos ven y en la que nos mostramos hacen énfasis en los objetos que comúnmente llaman “usos y costumbres”, es decir, artículos de la vida cotidiana. Por ejemplo, en el clip OB1 vemos un mural hecho con costal de fique donde hay algunos objetos que se consideran propios de los Wiwa. Curiosamente, en el mismo salón observamos dos muñecas Barbie vestidas con la ropa de una indígena tradicional.

Los estudiantes hacen enfoques objetivos sobre mujeres tejiendo, un hombre que poporea, otros que cortan o sacan fique, etc. Por todo lo anterior, podemos concluir que al emplear la cámara no solo se busca registrar los discursos explícitos, sino también hacer la elección “apropiada” de espacios y objetos a fin de legitimar su condición de ancestrales.

4.3.3 La cámara subjetiva como un vestigio de la narración oral de los Wiwa

Tradicionalmente, cuando un mama comunica su saber lo hace de manera prolongada, lo cual resulta incompatible con la duración habitual de las creaciones audiovisuales (Mateus, 2013).



Ilustración 11. Ejercicio de grabación durante entrevista, con el profesor mestizo.

Ya habíamos mencionado al estudiante Víctor, un Wiwa tradicional. Fue uno de los entrevistadores más activos. Cuando las respuestas de los informantes eran extensas, él intentaba interrumpir para poder proseguir con otras preguntas.

Entre los Wiwa, cuando un anciano se comunica oralmente, usualmente todas las personas lo escuchan. No es habitual que les pregunte a sus oyentes si están entendiendo, ya que se dan por sentado que lo dicho ha quedado claro. Quizás algunos lanzarán una pregunta, harán comentarios o reflexiones, pero eso no quiere decir que se van a tomar la

palabra. Por esta razón, grabar las intervenciones de ciertas personas en ocasiones hizo evidente la limitación entre la narración y la capacidad tecnológica (pues una persona puede hablar durante horas sin ser interrumpida).

Al analizar los clips C1-C27, todos relacionados con el tema Cultura Wiwa, es posible identificar un patrón durante la pre-grabación:

- Cada vez que los estudiantes grababan a alguien, se repartían los roles de entrevistador y camarógrafo (y los rotaban constantemente).
- Al llegar, saludaban al anciano o a la persona a entrevistar, se quedaban cerca durante un buen tiempo y después, le pedían el favor de que les contara algunas cosas sobre la cultura. Enseguida, hacían una breve introducción sobre el taller y el propósito de registrar.



Ilustración 12. La disposición al diálogo entre los Wiwa

- Se ubicaban en un círculo alrededor de los entrevistados. Este ritual pre-grabación se repetía cada vez que se acercaban a una nueva persona. Sin duda, esto muestra el acto de respeto hacia su interlocutor. Me llamó la atención que al sentarse en forma circular y estar atentos, el encargado de la cámara se iba olvidando de la estética del video. En algunos videos, la cámara no está fija enfocando a las personas, sino que mira a sus alrededores (como un ojo humano), vuelve a enfocar el rostro de la persona y así sucesivamente, como lo vemos en los clips C15-C17.

Durante una entrevista a un mama tradicional, se evidenció el manejo de la cámara subjetiva: los chicos iniciaron con el ritual de pre-grabación que describí previamente; después de pedir permiso, ingresaron a la habitación del mama, ya que él no quiso salir de su lugar. Una de las tensiones a la que nos enfrentamos fue los silencios prolongados antes o después de una respuesta. Para mi asombro, los estudiantes no pararon la grabación durante las pausas, nadie se atrevía interrumpir. Sin embargo, después unos minutos Víctor le conversaba con otras preguntas a modo de diálogo.

En esta situación, se puede ver el respeto hacia el mama tradicional, pero a su vez pude comprender que el silencio era parte del diálogo. Dentro de la cultura Wiwa, este principio tiene sentido y es evidente en otro tipo de espacios como ‘dumburu’ (la iniciación masculina), ‘gayama’ (ritual de la primera menstruación), ‘zhabi’ (el pago), entre otros. La mayoría de rituales se hace en silencio, lo cual equivale a un diálogo interno del individuo. En los clips NUESTRA CULTURA y NUESTRA CULTURA 1, vemos que los entrevistadores no dejaron de grabar ante el silencio del mama.

De nuevo, la cámara subjetiva es un ojo que está expectante de lo que sucede a su alrededor. Hace que el espectador se dé cuenta de todo lo que está sucediendo: los ruidos, los sonidos del ventilador, etc.

Esto también permite una conciencia del espacio, personaje y el tiempo, ya que pude notar que la locación depende del mama, es decir, si él está en una loma, o en una casa ceremonial, la cámara debe adaptarse. En esta entrevista se le pidió que saliera de su casa, porque estábamos preocupados por la iluminación, pero al ver que no se logró, nos acomodamos a su entorno habitual. En cuanto el tiempo es lo que el mama dispone, sabemos que una charla con un mama tradicional por lo general no se hace en el día sino en la noche y para cada consejo o historia toma su tiempo, entre ellos el silencio. Esto me ha llevado pensar que para algunos Wiwa no habría ninguna inconveniencia para ver un documental en tiempo real, pues la apreciación no recae en la composición de la imagen ni en la estética narrativa (plano medio, plano detalle, paneo, etc.). En primer lugar la estética está en el audio “lo que se está diciendo” mediante la cámara y segundo la referencia, reconocer quien lo dijo. Algunos Wiwa tradicionales son analfabeta y no tendría ningún sentido poner los nombres en el video.

Otro recurso que emplearon los estudiantes del internado fue grabar y al mismo tiempo, entrevistar (a falta de otro compañero). Entonces, el observador tiene la sensación de estar frente a una cámara parlante (se ve en el clip HT1), a propósito de la historia del tejido:

–Seño, una pregunta, si ese personaje no hubiera... este... como podría ser... este... mmm...

–No se hubiera robado ese pensamiento...

–Aja

–Si no se lo hubiera robado, no habría tejido (...) él era un personaje muy investigativo.

En este diálogo vemos una cámara que habla y que tiene la misma participación que los otros personajes que están a su alrededor. La encargada de filmar siente la libertad de ser parte de la conversación.

Todos estos elementos son un desafío, sobre todo en el contexto más tradicional, pero pueden llevarnos a indagar y pensar en una estética narrativa desde y para el contexto Wiwa. Si no se consideran otras posibilidades, las futuras generaciones tendrán que seguir produciendo desde una estética audiovisual occidentalizada, como es el caso de Zhigoneshi, un colectivo de la SNSM que hizo una serie de producciones, los cuales tenían que obedecer a una estética convencional, adaptada a las normas occidentales.

Al pensar en la exploración y el desarrollo continuo de los medios audiovisuales a partir de nuestro propio contexto, es posible plantearnos la siguiente pregunta: ¿Cuál podría ser la estética de un producto fílmico propio que sea tan significativa que atraiga a la audiencia Wiwa?

4.3.4 La indagación mediante la cámara como una herramienta pedagógica para reflexionar sobre la cultura Wiwa

Durante el taller, la cámara fue más que un medio para recolectar datos: trascendió como una herramienta pedagógica que les permitió a los estudiantes cuestionar (se) libremente sobre la cultura y sus múltiples componentes.

Actualmente, existe un distanciamiento entre jóvenes y los ancianos, porque hay una tendencia que los ancianos creen que los jóvenes no están interesados de ellos y por otro

lado los jóvenes son atraídos por los medios de comunicación (una generación más visual) mientras que los mama o los ancianos siguen siendo más narrativos e imaginativos.

Hubo varias cosas que pude notar durante la jornada de grabación: los estudiantes mestizos no preguntaban con libertad sobre su cultura ni se sentaban a escuchar a los entrevistados, aclaro no todos. Los jóvenes no se acercan, pero tampoco los ancianos se acercan para motivarlos y transmitirles saberes sobre la cultura a fin de evitar el debilitamiento. Esto solo lo hace el mama y la saga, cuyas labores se han institucionalizado y por tanto, se les ha asignado tiempo y espacio para hacerlo, como el mama y la saga del Internado que reciben un salario, ya que cumplen la función de orientadores escolares.

En medio de este distanciamiento, la cámara jugó un papel muy importante: unir distancias entre los mama de la comunidad y los estudiantes, entre los Wiwa mestizos y los tradicionales. Espacio como este con un enfoque a la discusión y la reflexión sobre nuestra cultura permite un dialogo horizontal ya que poco a poco nos permitimos conocer los procesos de cambio y conservación, al igual que conocimiento ancestral.

De hecho, pude aprender sobre el origen del tejido y de muchas otras cosas que no sabía, como por ejemplo, el hecho de que Atshintukua perteneciera al linaje de la familia Gil.

La incursión de la cámara no representó un problema para esta población, más bien les permitió cuestionar(se) sobre sus diferencias, evidenciar un discurso convencional que existe respecto al ser Wiwa y otro que presenta a los mestizos como víctimas de la colonización. El taller de video generó esos espacios y una alternativa que rompió las barreras. Esto fue evidente en las reflexiones de Jesús (clip C23), quien hace una apreciación positiva de lo que los estudiantes estaban haciendo:

–Me gusta esto porque los niños tiene una iniciativa (...) yo no sé si el joven que me está entrevistando tuvo la oportunidad siquiera de sentarse a preguntarle a alguien “¿Por qué eres Wiwa? ¿Por qué los otros son distintos?” (...) Ese niño ya tiene la capacidad de preguntarle a alguien mayor. Ese temor a preguntar (...) es que el error de nosotros es la timidez. A mí me da miedo preguntar y eso siempre se ve entre los Wiwa. Esta iniciativa es esa posibilidad de perder ese miedo, es bueno que los niños salgan a conocer.

Esta reflexión nos lleva a cuestionar algunas dinámicas que se generan en los espacios institucionalizados (como el Internado), donde se enseña la cultura de forma rígida y no se permite el cuestionamiento. En cambio, el empleo de la cámara les genera seguridad a los estudiantes y los reta a buscar otros espacios para indagar sobre su cultura. Es preciso anotar que este medio puede ser una estrategia favorable, ya que une la teoría con la práctica y se pueden comprobar los conocimientos adquiridos en el aula mediante el diálogo que facilita la cámara.

1. CONCLUSIONES

¿Qué tipo de educación estamos tratando de edificar para conservar nuestra cultura e identidad?

Desde una mirada occidental, la meta de la educación indígena seguirá siendo un camino hacia la decolonialidad en la que se rechaza las formas de educación occidental, dominante, colonizadoras, etc. Al mismo tiempo, desde la perspectiva y una mínima población de maestros activos del proceso de la educación entre los indígenas, entienden esto como un medio para revitalizar la cultura, con la debida supervisión de la sociedad

mayoritaria. Este intento y comprensión por lo “propio” sigue siendo un discurso emergente del SEIP, lo cual tuvo fundamento con la propuesta de la Etnoeducación y el adoctrinamiento de los conceptos académicos, los cuales son nociones limitadas, que concibe a los indígenas mediante estereotipos e imaginarios (usos, costumbres, cosmogonía, etc.). Es necesario considerar entonces que para hablar incluso de nuestra identidad no ha existido autonomía, es decir, lo que quiero ser o saber está regulado por los sūntalu. Por lo anterior el concepto de una educación propia genera varias contradicciones:

Primera contradicción: en un intento por desligarse del sistema educativo occidental, termina replicando las mismas prácticas que en algún momento se usaron para adoctrinar a la población indígena (p.ej., la estructura espacial y pedagógica del colegio). Está rodeado de muros; hay una continua vigilancia; los estudiantes tienen que estar uniformados por la ropa tradicional; y, las figuras ancestrales se institucionalizan. Todo esto termina contribuyendo a un sistema educativo homogeneizador.

Segunda contradicción: al pensar qué se debe enseñar en un modelo de educación propia, es posible identificar un conocimiento institucionalizado dentro del escenario construido que termina siendo adoctrinador, tal como hicieron (y siguen haciendo) los occidentales: hay todo un marco que indica qué debe enseñarse en cuanto a espiritualidad, tradiciones, leyes (de Origen, sobre el territorio, etc.), entre otros aspectos propios de la cultura. El objetivo es instruir a cada individuo sobre el imaginario colectivo de Wiwa que se ha construido, dejando de lado otras lecturas y visiones de mundo.



Ilustración 13. Niños mestizos extrayendo fique

Esto me lleva a formularme la siguiente pregunta: sabiendo que las posibilidades de acceso a la educación superior son tan mínimas para la población indígena (debido a las dificultades económicas, lingüísticas, geográficas, entre otras), ¿un(a) joven podrá ser “competente” en la universidad cuando solo lo(a) han formado en aspectos de la cultura Wiwa?

Tercera contradicción: la apropiación del discurso ajeno con el fin de fomentar una educación propia. Como resultado, nos concebimos e imaginamos a los “otros” con base en metarrelatos externos: sabemos que la actividad antropológica clásica, está basada bajo la concepción moderna y colonial quienes ha elaborado conceptos sobre nociones como cultura, identidad, indígena, interculturalidad, educación, entre otros. Son conceptos que nos determinan y son vitales en la sociedad santalu.

Paradójicamente, la desindigenización, la aculturación y otros procesos de dominación occidental han violentado las múltiples formas de nuestro ser. Sin embargo, la necesidad que hoy sentimos de ser restituidos, de reconstruir nuestra identidad mediante iniciativas educativas, nos está llevando a apropiarnos de los mismos discursos externos con los que nos han adoctrinado a través de las intervenciones de múltiples disciplinas ajenas.

En Shama Zhigui, podemos ver ejes temáticos y asignaturas del modelo educativo propio. Se plantea que debemos resignificar la identidad mediante la inclusión de los usos y costumbres, los ritos convencionales, el territorio, etc. No obstante, las nuevas políticas educativas Wiwa y su contenido curricular deben obedecer a esta lógica, que tiene como finalidad lograr una identidad en términos de autenticidad y convencionalidad.

Cuarta contradicción tiene que ver con las personas encargadas de enseñar. La búsqueda y formación de los Wiwa hace que se requieran personas idóneas, en cuanto a conocimiento y carácter. Sin embargo, en las instituciones educativas se implementa la disciplina y el castigo de la misma forma en que lo hacen las propuestas educativas occidentales de corte tradicional: incluyendo figuras similares al maestro, el cura, etc. Éstas son personas legitimadas para transmitir conocimientos a los alumnos (los no iluminados).

En este sentido, el aparato de la escuela requiere integrar a los sabedores de la comunidad, deben tener una funcionalidad dentro de la escuela. Entonces, casi que el mama asume el rol de un psicólogo, pues debe confrontar y tomar medidas disciplinarias contra los indisciplinados, y además, debe enseñar la tradición, la ancestralidad, la cultura, los principios y la Ley de Origen. Con esto no sugiero que sea negativa su presencia, sino que es curioso que su función deba limitarse a un espacio y unas funciones específicas.

cuando se pretende promover una enseñanza propia, que se ajuste a las necesidades de la comunidad.

Para terminar, si vamos a optar por una educación propia más genuina, tendríamos que incluir a todas las personas que integran la sociedad Wiwa, teniendo presente que es posible educar en cualquier espacio y momento. Claro, hay toda una tradición por rescatar, pero es necesario generar espacios de reflexión sobre la inevitable presencia de la tradición y el cambio en nuestra cultura. En vez de resistirnos, quizá podemos empezar a pensar cómo vamos a mediar para que aprendamos a valorar lo nuestro y al tiempo, establezcamos relaciones horizontales con la sociedad suntu. Ante todo, ser conscientes de que podemos aprender de los “otros” y así, generar dinámicas que contribuyan a una mejor convivencia.

De igual manera, es necesario reflexionar sobre el tipo de producciones propias que elaboramos, ya que siguen promoviendo una mirada estereotipada del indígena. Antes, era la mirada occidental la que cumplía esa función; ahora, somos nosotros quienes replicamos ese imaginario con el fin de expresar aceptación y el orgullo de ser ancestrales. Sin embargo, terminamos produciendo para una audiencia externa. A lo mejor ésta es una de las razones por las que tenemos que empezar a impedir que seamos considerados objetos de estudio de la sociedad mayoritaria y convertirnos en sujetos con voz.

El uso de la cámara puede servir para algo más que evidenciar y promover nuestra imagen: puede emplearse como una opción educativa que nos permita solventar algunos problemas internos: puede ser un instrumento al servicio de la reconciliación y el diálogo con los “otros”. Debemos aprovechar que se ha venido superando el “celo por la imagen” que solían manifestar nuestros antecesores indígenas y que ahora podemos valernos de las

tecnologías para rescatar, conservar y promover narraciones y formas de vida y educación que se van quedando en el olvido.

2. GLOSARIO

ATUAMA: Viene de la palabra ‘atua’ que significa ‘ser visto entre ellos’. Entonces, la traducción más cercana para ‘atuama’ podría ser ‘modos de verse entre sí’.

CONTCEPI: Sigla de la Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de Educación para los Pueblos Indígenas, la cual organiza y define los componentes del Sistema de Educación Indígena Propio.

DESINDIGENIZACIÓN: Según Trillos (1998), es el proceso integrado por todas las prácticas colonizadoras que hicieron que los indígenas dejaran su cultura.

INDEGNIZACIÓN: Este término en esta investigación se refiere a todas las prácticas, medios y procesos que se emplea para hacer a un sujeto más indígena, en este caso específico los Wiwa mestizos para asimilarse como un Wiwa tradicional.

GAYAMA: Proviene de la palabra ‘gaya’ que significa ‘mujer desarrollada’. Gayama se refiere al ritual que debe hacer la mujer una vez se ha desarrollado.

GON: Ritual que se practica con los recién nacidos. Se les pone nombre y les consagran las cosas con la que van a interactuar en el mundo.

DUMBURU: Ritual de iniciación masculino en la cultura Wiwa.

KABU O KASHIMAMA: Persona encargada de presentar ante la comunidad a quien ha cometido alguna falta. Sus funciones están relacionadas con vigilar y velar por el orden al interior del grupo.

KUIBI: Antiguamente estas personas permanecían en las cavernas, donde eran educados por los ancianos y los espíritus hasta llegar ser joven. Posteriormente, al menos en el tiempo de mi infancia los kuibi eran cuido en las casas con la dirección de sus padres. Estas personas se caracterizan también en su dieta alimenticia, para ser más específico eran como

un tipo de vegetarianos. Algunas familias kogi crían uno de sus hijos como kuibi, pero en casa.

MAMA: Líder espiritual. Actualmente, en algunas zonas le han dado el nombre de Zhisakumun. En español, han adaptado el término a ‘Mamo’.

MEN: Sigla del Ministerio de Educación Nacional de Colombia.

MESTIZO: Categoría para referirse a aquel Wiwa que no es considerado como tradicional. Sin embargo algunos de ellos que no hablan la lengua dumuna optan por adquirir algunos elemento de la cultura y rituales, entre los principales en el caso de los hombres recibir el poporo, ritual que antiguamente se le hacía a un hombre virgen para iniciar su actividad sexual paso a mayor de edad. Actualmente a los Wiwa mestizo son indigenizado mediante estos procesos.

Entonces llamaremos mestizos en primer lugar personas Wiwa que no usa la ropa tradicional, algunos no hablan la lengua, cabello corto, hijo de matrimonio entre Wiwa y santalu.

OGT: Sigla de la Organización Gonawindua Tayrona, la cual acoge a los pueblos Kogi, Arhuaco y Wiwa de Magdalena. Tiene su sede en Santa marta y está encabezada por un cabildo, un representante ante el Estado y los organismos internacionales.

ONIC: Sigla de la Organización Nacional Indígena de Colombia.

OWYB: Sigla de la Organización Wiwa Yugumayan Tayrona. Tiene su sede en Valledupar (Cesar, Colombia).

SAGA: Es la esposa de un mama o una anciana sabia. Aunque no tiene el mismo nivel jerárquico de los mama, se tienen en cuenta para algunos rituales.

SEIP: Sigla del Sistema Educativo Indígena Propio. Conjunto de procesos que recogen el pasado, antepasado y presente de los pueblos, las cosmogonías y los principios que los orientan, proyectando un futuro que garantice la permanencia cultural y la pervivencia como pueblos originarios (CONTCEPI, 2013).

SNSM: Sigla de la Sierra Nevada de Santa Marta. En nuestra lengua, la llamamos ‘Gega’, que significa ‘Sierra’.

SUNTALU: Término para referirse a quien no es indígena, incluyendo a los Kankuamo o a los Wiwa que se han asimilado a la sociedad mayoritaria. En otra variante de la lengua, se dice ‘Suntaru’. Hay palabras similares como ‘Nengula’ (femenino) y ‘Nengulu’ (masculino). Probablemente, sea producto de un préstamo lingüístico de la palabra ‘Negro(a)’.

SZ: Sigla para referirse a ‘Shama Zhigui’, el modelo educativo que están desarrollando los Wiwa.

TRADICIONAL: Categoría para definir a un Wiwa que aún conserva muchas características de su cultura, como la ropa blanca, el cabello largo, la mochila, entre otros.

Llamaremos a los tradicionales que usan su vestimenta por lo general hablan la lengua *dumuna*. Debo aclarar que los mestizos algunos hablan la lengua ya que perteneciendo a una familia tradicional optan por no vestirse como Wiwa convencional.

WIWA: Etnia de la Sierra Nevada de Santa Marta, también conocida como *arzaria*, *malayo*.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, J. (Dirección). (2011). *Los hijos de la tierra* [Película].
- Arango, R., & Sánchez, E. (1997). *Los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: DNP.
- Ardevol, E. (2006). *La búsqueda de una mirada de antropología visual y cine etnográfico*. Barcelona: UOC.
- Ardévol, E., & Muntañola, N. (2004). *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Barcelona: UOC.
- BBC (Dirección). (1990). *Los kogui: desde el corazón del mundo, un mensaje para los hermanos menores* [Película].
- Carreño, G. (2007). *Miradas y alteridad: la imagen del indígena latinoamericano en la producción audiovisual*. Santiago de Chile: CONICYT.
- CINEP. (2010). *Ollas de barro: Gobierno propio de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Obtenido de http://www.cinep.org.co/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=202&Itemid=79&lang=es
- Congreso de la República de Colombia. (1994). *Ley 115*. Obtenido de http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-85906_archivo_pdf.pdf
- CONTCEPI. (Junio de 2013). *Perfil del Sistema Educativo Indígena Propio - S.E.I.P.* Bogotá.
- Correa, H. (2001). La construcción de la política de participación social con los pueblos indígenas en la conservación y en el manejo de las áreas protegidas del país . En *Parques Con La Gente II* (págs. 105-128). Bogotá: Litocamargo.
- Corte Constitucional de Colombia. (2009). *Auto 004/09*. Obtenido de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>
- DANE. (2007). *Colombia, una nación multicultural: su diversidad étnica*. Obtenido de http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf
- Gállegos, R. (s.f.). *Ideología, identidad y cultura*. Obtenido de <http://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/83/Archivos/Departamento%20de%20Investigaciones%20y%20publicaciones/Articulos%20Doctrinarios/Pol%C3%ADticas/Ideologia%20Identidad%20y%20Cultura.pdf>

- García, M. (2001). El video como herramienta de investigación. Una propuesta metodológica para la formación de profesionales en Comunicación. *Enlaces: revista del CES Felipe II*(13), 3-4.
- Grande, I., & Abascal, E. (2009). *Fundamentación y técnicas de investigación*. Madrid: ESIC.
- Ingold, T. (2008). Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura. En T. Sánchez, *Tecnogénesis: la construcción técnica de las ecologías* (págs. 1-34). Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red AIBR.
- La Calle, J. (s.f.). *Estudios correlacionales. Módulo de introducción a la psicología*. Jaén: Universidad de Jaén.
- Lanza, C. (2004). *Crónicas de la identidad: Jaime Sáenz, Carlos Monsiváis y Pedro Lemebel*. Ecuador: Abya Yala.
- Lindón, A. (2007). Dialogo con Nestor Canclini ¿Qué son los imaginarios y como actuan en la ciudad? *EURE: revista latinoamericana de estudios urbano regionales*, 90.
- Mateus, A. (2013). *El indígena en el cine y el audiovisual colombianos: imágenes y conflictos*. Medellín: La Carreta.
- Ministerio de Cultura. (2010). *Cartografía de la diversidad. Los wiwa: la gente que da origen al calor*. Obtenido de <http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/descarga/Caracterizaci%F3n%20del%20pueblo%20Wiwa.pdf>
- Ministerio del Interior. (s. f.). *Sistema de Información Indígena de Colombia (SIIC)*. Obtenido de http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/Caracterizaciones/pueblo_arsario_o_wiwa.pdf
- Ministerio del Interior. (s.f.). *Arzario*. Obtenido de http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/Caracterizaciones/pueblo_arsario_o_wiwa.pdf
- Mora, D. (2012). Diálogo y transferencia dialéctica de saberes/conocimientos. *Integra educativa*, 5(3).
- Munarriz, B. (1992). Técnicas y métodos en investigación cualitativa. En P. Abalde, & C. Muñoz, *Metodología educativa I. Jornadas de Metodología de Investigación Educativa. Universidad* (págs. 101-11). España: Universidad da Coruña.
- Nahmad, A. (2007). Las representaciones indígenas y la pugna por las imágenes. México y Bolivia a través del cine y el video. *Latinoamérica*, 2(45), 105-130.

- Nemogá, G. (2008). La reducción de los pueblos indígenas como constante histórica., (pág. 11).
- OWYBT. (2012). *Metodologías para la implementación y prácticas pedagógicas de áreas propias de modelo Shana zhigui*. Santa Marta: Ministerio de Educación Nacional.
- OWYBT. (2012). *Shama Zhigui: Modelo educativo del pueblo Wiwa*. Santa Marta: Ministerio de Educación Nacional.
- PROEL. (2013). *Lengua damana*. Obtenido de http://www.proel.org/index.php?pagina=mundo/amerindia/chibcha_pae/chibchan/dama na
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rojas, J. (May - Ago de 1999). La etnoeducación en Colombia: un trecho andado y un largo camino por recorrer. (U. d. Andes, Ed.) *Colombia Internacional*(46), 45-59.
- Roldán, R., & Florez, A. (1983). *Fuero indígena: disposiciones legales del orden nacional departamental comisarial - jurisprudencia y conceptos*. Bogotá: Presencia.
- Rozo, V. (Dirección). (1964). *El valle de los Arhuacos* [Película].
- Sandoval, E., & Baeza, M. (2004). *Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades*. Sinaloa: El Caracol.
- Singhal, A., & Rattine-Flaherty, E. (2006). Pencils and photos as tools of communicative research as tools of communicative research and praxis: Analyzing Minga Perú's quest for social justice in the Amazon. *International Communication Gazette*, , 68(4), 313-330.
- Stassen, K. (2007). *Psicología del desarrollo: Infancia y adolescencia*. España: Médica Panamericana.
- Taylor, S., & Bodgan, R. (1986). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Trillos, M. (1998). *Bilingüismo desigual en las escuelas de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Barranquilla: Universidad del Atlántico.
- Trillos, M., Reichel-Dolmatoff, G., & Ortiz, C. (1989). *Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Trouillot, M. (2011). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca-CESO.

Vásquez, A. (2011). La posmodernidad; nuevo regimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos. *Observaciones filosóficas*.

Vicepresidencia de la República. (s.f.). *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Wiwa*.

Obtenido de

http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_WIWA.pdf

Villafaña, A. (30 de Septiembre de 2009). Entrevista realizada. (A. Mateus, Entrevistador)

White, L. (1964). *La ciencia de la cultura*. Barcelona: Paidós.

Anexos

Imágenes durante la grabación





Los Clips

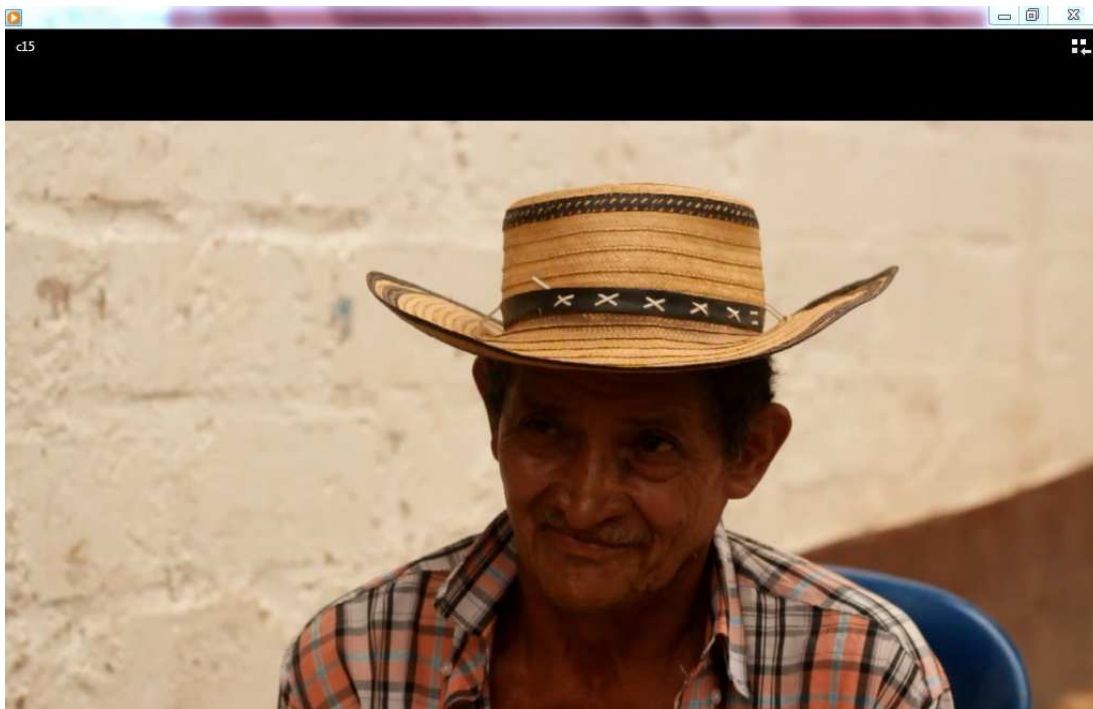


Barbie vestida con la ropa femenina Wiwa



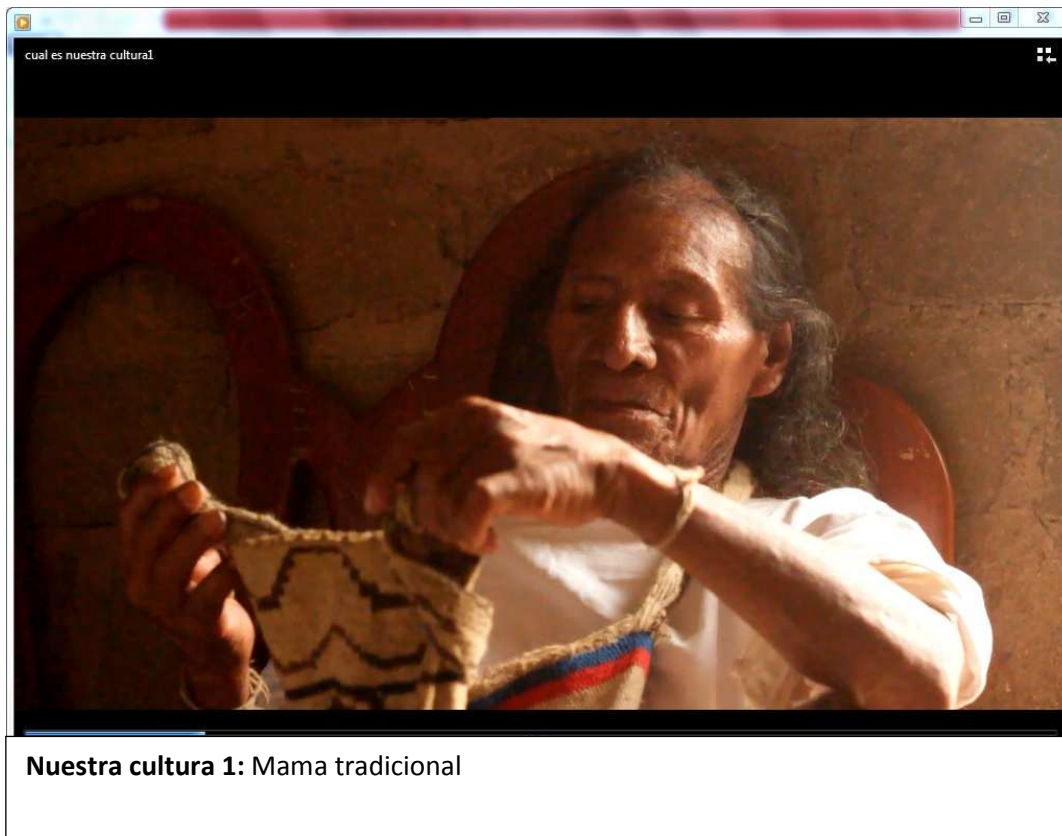
Busa 1: Las mestizas explican ante la cámara la busa, una tela donde cargan bebés.

C4: Víctor entrevista a un profesor mestizo que habla la lengua y conoce la cultura Wiwa.



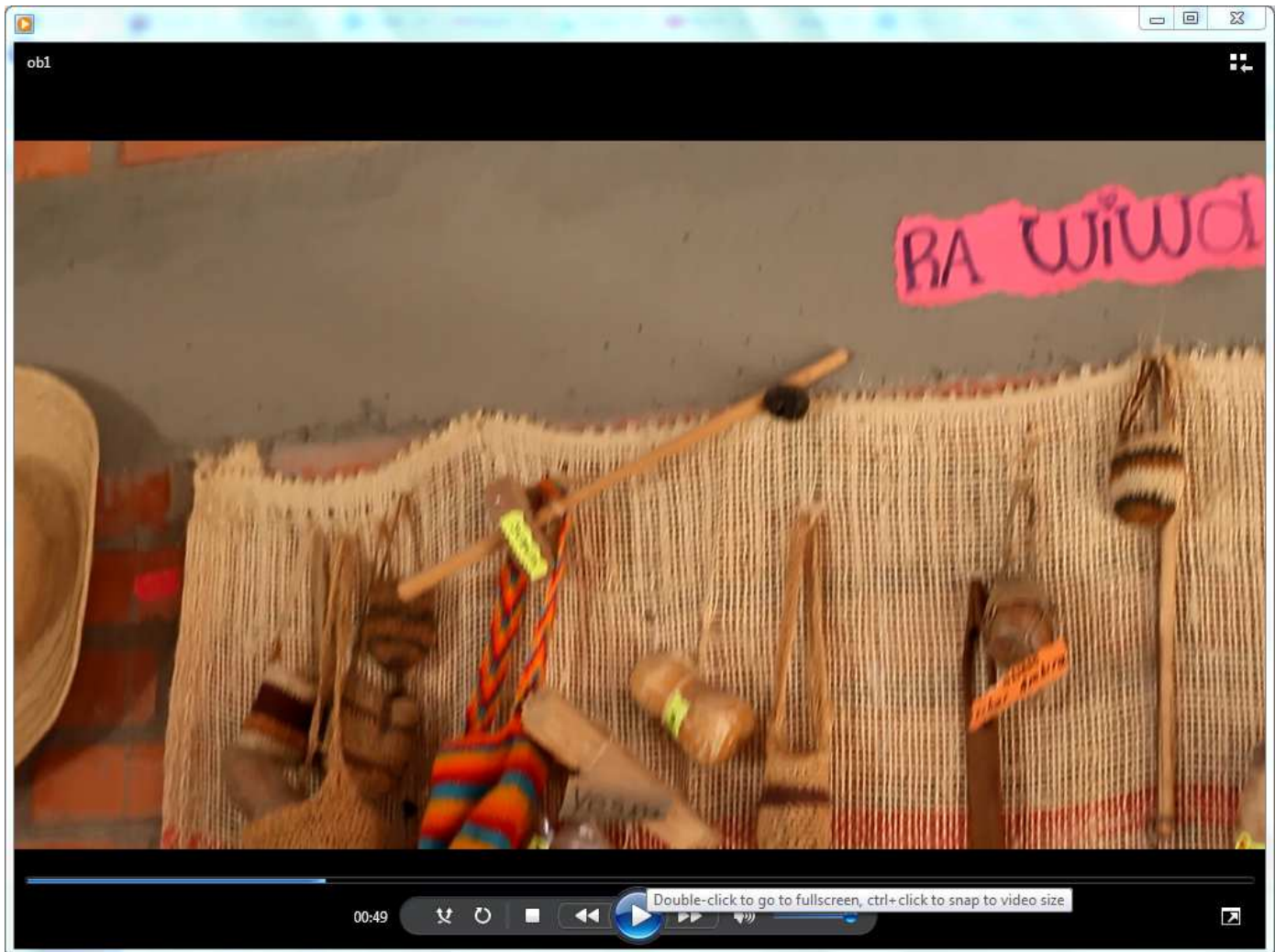
C15: Mama mestizo: Habla de la importancia de hacer pagamento a la madre tierra.





R4: Wiwa tradicional cuestiona que los Wiwa no tenemos nada tradicional, la mayoría de las cosas son adquiridas por lo que no es hecha por nosotros.





Ob1: Objetos simbólico puesto en el aula de clase, a estos también llaman usos y costumbre, estos objetos esta titulado “Ra Wiwa” que significa “yo Wiwa”.